

ہے جو کتبوں سے بچا ہوا وہ خستہ و ناتعمیر آگیا  
وہ فریقِ دس دہائیے بھی ہمیں پہنچا گیا

محقق و مبلّغ

# نجوم الحواشی

شرح اردو

## أصول الشاشی

تالیف

حسین احمد ہمدانی مدرس دارالعلوم دیوبند

مکتبہ رحمانیہ

اقراسنہ غزنی سٹیٹ  
اردو بازار - لاہور

ہے جو کہتوں سے بچا ہوا وہ نساۓ اقدس میں گیا  
وہ رفیق در کس برائے مجھے بھی ہر مسئلہ پہ جو پہ گیا

محقق و مدلل

# نجوم الحواشی

شرح اردو

## اصول التلاشی

تالیف

حسین احمد ہمدانی  
مدرسہ دارالعلوم دیوبند

حسب قلم

مفتی محمد شفیع صاحب دہلوی  
استاذ مدرسہ دارالعلوم دیوبند

تایید

مکتبہ رحمانیہ

رقم ۱۵۵۱، محلہ تھانہ، لاہور

## جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

- نام کتاب : نجوم النواشی شرح اردو اصول النواشی  
مصنف : مولانا حسین احمد ہرزادوی اُمہ دکن دارالعلوم دیوبند  
ناشر : مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور  
مطبع : منیر عباسی پرنٹرز  
تعداد : ۱۲۰۰

## فہرست مضامین

ردیف	موضوع	مؤلف	تقریباً سال
۱	تاریخ اسلام	ابن کثیر	۷۴۰
۲	تاریخ بغداد	یحییٰ بن خلیفہ	۳۵۰
۳	تاریخ دمشق	علاء الدین کاتیب	۷۴۰
۴	تاریخ حلب	ابن کثیر	۷۴۰
۵	تاریخ مصر	ابن کثیر	۷۴۰
۶	تاریخ تونس	ابن کثیر	۷۴۰
۷	تاریخ الجزائر	ابن کثیر	۷۴۰
۸	تاریخ المغرب	ابن کثیر	۷۴۰
۹	تاریخ اندلس	ابن کثیر	۷۴۰
۱۰	تاریخ افریقہ	ابن کثیر	۷۴۰
۱۱	تاریخ اسیا	ابن کثیر	۷۴۰
۱۲	تاریخ اوقیانوس	ابن کثیر	۷۴۰
۱۳	تاریخ ایتالیا	ابن کثیر	۷۴۰
۱۴	تاریخ فرانک	ابن کثیر	۷۴۰
۱۵	تاریخ ہنگری	ابن کثیر	۷۴۰
۱۶	تاریخ پولینڈ	ابن کثیر	۷۴۰
۱۷	تاریخ روس	ابن کثیر	۷۴۰
۱۸	تاریخ چین	ابن کثیر	۷۴۰
۱۹	تاریخ جاپان	ابن کثیر	۷۴۰
۲۰	تاریخ ہندوستان	ابن کثیر	۷۴۰
۲۱	تاریخ سری لنکا	ابن کثیر	۷۴۰
۲۲	تاریخ ملائیشیا	ابن کثیر	۷۴۰
۲۳	تاریخ بھارت	ابن کثیر	۷۴۰
۲۴	تاریخ پاکستان	ابن کثیر	۷۴۰
۲۵	تاریخ افغانستان	ابن کثیر	۷۴۰
۲۶	تاریخ ایران	ابن کثیر	۷۴۰
۲۷	تاریخ عراق	ابن کثیر	۷۴۰
۲۸	تاریخ شام	ابن کثیر	۷۴۰
۲۹	تاریخ لبنان	ابن کثیر	۷۴۰
۳۰	تاریخ بحرین	ابن کثیر	۷۴۰
۳۱	تاریخ عمان	ابن کثیر	۷۴۰
۳۲	تاریخ یمن	ابن کثیر	۷۴۰
۳۳	تاریخ سعودی عرب	ابن کثیر	۷۴۰
۳۴	تاریخ قطر	ابن کثیر	۷۴۰
۳۵	تاریخ بحرین	ابن کثیر	۷۴۰
۳۶	تاریخ عراق	ابن کثیر	۷۴۰
۳۷	تاریخ شام	ابن کثیر	۷۴۰
۳۸	تاریخ لبنان	ابن کثیر	۷۴۰
۳۹	تاریخ بحرین	ابن کثیر	۷۴۰
۴۰	تاریخ عمان	ابن کثیر	۷۴۰
۴۱	تاریخ یمن	ابن کثیر	۷۴۰
۴۲	تاریخ سعودی عرب	ابن کثیر	۷۴۰
۴۳	تاریخ قطر	ابن کثیر	۷۴۰
۴۴	تاریخ بحرین	ابن کثیر	۷۴۰
۴۵	تاریخ عراق	ابن کثیر	۷۴۰
۴۶	تاریخ شام	ابن کثیر	۷۴۰
۴۷	تاریخ لبنان	ابن کثیر	۷۴۰
۴۸	تاریخ بحرین	ابن کثیر	۷۴۰
۴۹	تاریخ عمان	ابن کثیر	۷۴۰
۵۰	تاریخ یمن	ابن کثیر	۷۴۰



# انتخاب و انتساب

(انتساب نام)

۱۔۔۔ اس کتاب کا نام اس فیصل القدر شخصیت کا تجویز کردہ ہے جو اپنی علمی شہرت کی بناء پر پختہ پختہ تحارف نہیں ہے اور جن سے علمی دنیا کا بچہ بچہ واقف ہے۔ اس سے میری مراد محدث کبیر و رئیس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب استاد حدیث دارالعلوم دیوبند ہیں جنہوں نے اس کتاب کے مختلف مقامات پر نظر ڈالی اور اس کو موثوق بہ اور قابل اعتماد سمجھا اور ”نجوم الخواص“ میں کا نام تجویز فرمایا، اور دعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کو اسم ہاسمی بخائے، اور قبول فرمائے، کتاب خذ کو یہ شرف حاصل ہے کہ حضرت مدظلہ کے علمی تجربہ سے کچھ جہاں اور کہ القدر علمی جواہر پارے شامل کتاب ہیں، جس بناء پر کتاب کی افادیت دوہلا ہو گئی۔

(انتساب کتاب)

۲۔۔۔ اس کتاب کا انتساب احقر اسی عظیم المرتبت شخصیت کی طرف کرتے ہوئے فخر محسوس کر رہا ہے جن کے علم عالی اور ان کے الطاف و احسانات کی بناء پر دارالعلوم دیوبند کی آغوش میں رہ کر اس علمی خدمت کا موقع نصیب ہوا، جن سے میری مراد مولانا سید ارشد صاحب مدنی، استاد حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند ہیں۔

أولئك آباءى فجنسى بعلمهم إذا جمعنا بنا جبرئيل المعاصم

۳۔۔۔ نیز والدین کے نام جن کی جہد مسلسل کی بناء پر وہ چار الفاظ سمجھنے کی توفیق نصیب ہوئی۔

نقد کردہ و تصحیح  
حسین احمد پروداری

کلمات و جانیہ

## نمونہ اسلاف و جانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی

استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اصول انشا ہی دار سے دار کے وقت درس نکھائی میں اہم کتاب شمار ہوتی ہے، صاحب کتاب اصول کو پیش کرتے ہیں اور پھر اس پر جزئیات کو متفرع کرتے ہیں، جس سے طالب علم کو اصول، تکنیکیں ہوتا ہے، اور اس پر کسی جزئیہ کو متفرع کرنے کا سلیقہ حاصل ہوتا ہے، اس زمانہ میں چونکہ متعدد بہت ناقص ہو گئی ہے، اس لئے طالب علم بالخصوص عربی عبارت حل نہ کر سکتے کی بنا پر کتاب سے پورا فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اور جو کسی بیان رو جاتی ہے اس کی تلافی ذرا لانا اور حساسی میں بھی نہیں ہو پاتی، اس لئے یہ خیال تھا کہ اصول فقہ کی اس پہلی کتاب کو دیکھنے کے لئے کوئی مناسب اردو شرح تیار ہو جاتی جو اختصار کے ساتھ طالب علم کے لئے مصلحت دہ دیکھ ہو سکتی۔

مولانا حسین احمد صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند کو اللہ جزا، خیر عطا فرمائے موصوف نے اس کام کے لئے بہت کی اور الحمد للہ ایک مناسب شرح پیش کر دی، جس میں:

۱۔ عبارت کی پہلی انداز میں تشریح کرنے کے ساتھ ساتھ جزئیات کو اصل مضامین پر یقین سے منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔ شکل عبارت اور مسائل کو اہم کتب فقہیہ کی مدد سے ملے جاتا ہے۔

۳۔ حل لغات، عبارت کا ربط و تعلق کے مراحض اور ضروری ترکیب خوبہ کی اہتمام کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

۴۔ صاحب کتاب جزئیات کو دو کلی غراء و کذا تک، و بعد نقول، و لہذا جیسے الفاظ سے بیان کرتے ہیں تو ان الفاظ کی صحیح مراد کو بیان کر کے جزئیات کو اصل مضامین پر اہمک سے منطبق کر دیا گیا ہے، تاکہ طالب علم بصیرت کے ساتھ کتاب سمجھ سکے۔

راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس کوشش و قول فرمائے، اور طلبہ کے لئے پیش از پیش سفید فرمائے، آمین

خادمہ العبد المذنب

۱۰ مہر ۱۴۰۲ھ

## ارشاد الخواص

محدث کبیر در کیمس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپور کی مدظلہ العالی  
استاد حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى . ما بعد .

نجوم الحواشی، اصول الشاشی کی ایک نئی شرح ہے، شائش ذوراء النہر میں ایک ہستی تھی جس کا اب کوئی وجود نہیں، اس  
مکان ہستی کے ایک کتاب عالم کی یہ مشہور و معروف کتاب ہے، اصول الشاشی کو فقہ مجاز مانتے اعتبار و اعتماد کا درجہ حاصل  
ہے یہ کتاب عربی زبان سے درس نظامی کا جز ہے، اس کتاب سے اصول فقہ کی باقاعدہ تعلیم شروع ہوتی ہے، یہ کتاب  
یوں تو آسان ہے مگر دو اعتباروں سے دقیق ہے:

ایک: قواعد پر مصنف نے جو تفریحات کی ہیں ان کے افہام و تفہیم میں دشواری پیش آتی ہے۔

دو: بعض جزئیات میں اتنا باریک فرقی ہے کہ اس کو وضع کرنے والا سزا دہ کے لئے بھی دشوار ہوتا ہے۔

مرتب اور لکھنے والے اصول الشاشی کی متعدد شرح پہلے سے موجود تھیں مگر مذکورہ دو مواقع میں انہی کام کی ضرورت  
پائی تھی، اور اگر ہم جناب مولانا حسین احمد صاحب ہروداری زید علمہ و فضلہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا، موصوف غرم سے  
اس کی وادیوں میں سیر کرتے رہے ہیں، وہ متعدد بار یہ کتاب پڑھا چکے ہیں، موصوف کو سبب انفاض نے دور رس نگاہ بھی  
عطا فرمائی ہے، وہ بال کی کھائی نکالتے ہیں اور قریبی اشکال باتوں کی تحقیق کرتے ہیں، اور اصل کتاب میں کوئی دقیقہ اٹھ  
نہیں دیکھتے، میں نے اس شرح کا نام نجوم الحواشی تجویز کیا ہے، نجوم کے معنی ہیں ستارے اور یہاں مراد ہیں قیمتی افادات۔  
اور حواشی، حاشیہ کی جمع ہے جو بعضی شروع مستعمل ہے شرح نے تمام حواشی سے فائدہ اٹھا کر ان کے پیش بہا مضامین  
کو اس کتاب میں سودیا ہے، اس لئے یہ نجوم الحواشی ہے، اس شرح کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس میں "اختیاری مطالبہ"  
کے عنوان سے طلبہ کے لئے نہایت مفید باتیں بیان کی گئی ہیں، اس لئے امید و تش ہے کہ یہ شرح طلبہ کے لئے نہایت  
کارآمد ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس شرح کو قبولیت سے نوازے، اور فقہ کا ان علوم نبوت کو نبی  
باب فرمائیں۔ (آمین)

مستند

محمد سعید احمد صاحب پالنپور

صاحب دارالعلوم دیوبند

۵ ستمبر ۱۴۲۲ھ

## تقاریظ

عالی مقام جناب حضرت مولانا عبدالحق صاحب سنبھلی، استاد دارالعلوم دیوبند

محمد علی وعلی علی رسولہ لکھنویہ بعد اہم دست کتاب نجوم الخواصی شرح اصول لکھنوی ہے اور مولانا حسین احمد صاحب قاضی حفظ اللہ اذنا دارالعلوم دیوبند نے ایک نئے انداز میں مرتب کیا ہے، ہم اہم الفریق کے باعث حفاظہ نظر نوادہ ہو سکتی تھیں، ہم بندے نے اس پر دستہ چشتی نظر اعلیٰ بہت پسند آئی، موصوف نے تہہ رسکی تجزیوں کی روشنی میں اس اہم کتاب سے متعلق قیمتی ملاحظوں کی ہیں، چاہے چونکہ یہ اصول فقہ کی بنیادی اور سنیہ کی کتاب اصول الشافعی کی طرح ہے اور عربی زبان سے تیار کی گئی ہے اس لئے الفاظ پسندیدہ کی نگاہ سے دیکھی جائے گی، کتاب کی عبارت حل کرنے کے ساتھ ساتھ مناسب تشریح اور جملہ جملہ ضروری نحو کی ترکیب سے شرح کو مزین کیا ہے، جس سے اس کا فائدہ دو آدھ ہو گیا ہے، جو طلبہ کی استعداد سازی میں معاون رہے گا، ان کے لئے اہم علمی غریزہ ہے، نیز اختیار کی مضامین کا عنوان دیکھ کر ہی سے دیگر دہرہ بھی سوچے ہیں، جس سے ہر طلبہ درست کے لئے اصول فقہ سے متعلق بنیاد کا راز ملاحظہ کر لیا ہے، اللہ کرے کہ وہ رقم اور بھی زیادہ

خیر خواہ (حضرت ۱۱۱۲) عبدالحق سنبھلی صاحب

درس دارالعلوم دیوبند

محمد نسیم نسیمی  
مدرس دارالعلوم دیوبند

از امام المنطق حضرت مولانا عبدالحق صاحب استاد دارالعلوم دیوبند

حمد و مصلیٰ "اصول فقہ" ایک یہ آئینہ ہے جس پر فقہی مسائل کی کچھ تصویریں دکھائی گئی ہیں، اصول فقہ کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، ان میں اصول الشافعی کو فقہی اصول میں مقامِ قرین حاصل ہے، تقریباً نو صد اسی عربیہ نے اس کو مفید اور مستفاد قرار دیا ہے، صاحب میں داخل کردہ ہے، نیز باذوق علماء کے انھوں نے بھی اس کی متعدد شرحیں تیار کیں، دستیاب ہیں، مگر یہ شرح جو مزین و محکم جناب مولانا حسین احمد صاحب قاضی ہزارہی، استاد عربی دارالعلوم دیوبند کی مرقیہ ربی و وصحت مطالعہ اور حقیقت کا نظم کا نتیجہ اور منظر ہے، میری تقریر میں اپنی بعض خصوصیات کے باعث سب سے بہتر اور مفید تر ہے، اس شرح کے بعض اہم ازاں اور مباحث میری نظر سے گزر چکے ہیں، کتاب کی پوری عبارت پر صحیح اراں دیدہ گئے ہیں، ترجمہ کے ساتھ مطلب کی وضاحت پڑے، ملحقہ سے کردی گئی ہے، جہاں مطلب کی توضیح کے لئے نحو کی ترتیب کی ضرورت محسوس کی گئی، اہاں ذہن کے نحو کی ترکیب بھی بکھادی گئی ہے، اتر عبارت میں کہیں تعقید تھی تو شریح کے قلم نے اس کو کھول دیا ہے، جملہ لغات، لغت، قائمہ و واقیاری مطالعہ وغیرہ جیسے ذیلی فوائد کے تحت بہت ہی پیش بہا نکات اور مصلحتات افزا مسائل بھی نکھڑنے گئے ہیں، یہ اور اس شرح کی بعض دیگر خصوصیات سے شرح کی افادیت میں اضافہ کر دے، مجھے امید ہے کہ اس باب علم کی بارگاہ سے اصول الشافعی کی اس کتاب پر شرح کو کھاتہ جس میں ضرورت میں ہوں گے، وہ بے حد فاضل شاعر کی اس علمی کاوش کو قبول فرمائے، آمین۔

عبدالحق سنبھلی دارالعلوم دیوبند

## حضرت مولانا شبیر احمد صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا افضل الامياء والعرضين

وعلى آله وصحبه اجمعين الى يوم الدين اما بعد

یہ تحریر کتاب اصول الثانی کی اردو شرح و تفسیر ہے جناب مولانا حسین احمد صاحب مدرس استاذ دارالعلوم دیوبند جو اس حقیر فقیر الی اللہ نے مختصہ مقامات سے غور سے دیکھا، اصول الثانی اصول فقہ میں درس نکالی میں نہایت جامع، اہم اور مفید کتاب ہے، اس کا حل بھی چرکی کے پس کا نہیں ہے، الی زمانہ جو تکمریت، صرف نحو، بلاغت وغیرہ علوم میں طلباء مزید کی استعدادیں عموماً ناقص ہوتی ہیں، وہ کیا ہے؟ اس کا اظہار کوئی ضروری نہیں، اس لئے اس کے کھٹے میں طلباء کو روشناس دینی ہے، خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ فن کی پختگی کتاب ہے، بنام یہ ضرورت تھی اس کی کوئی مختصر پس اعجاز میں شرح تھوکتی بات میرے غرض جناب مولانا حسین احمد صاحب زید عمرہ نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے محمد اللہ اس مشکل کو حل فرمایا، ہر ترکیب کے مطابق ترجمہ، مل لکھت اور مشکل سہولت کی تشریحات وغیرہ سہولت اور ذہن میں تحریر فرمادی ہے، اللہ یہ شرح طلباء مزید اور حضرات اساتذہ کرام کے لئے نفع بخش ہوگی، مزید موصوف کو تربیت، اگر صرف ولیمہ، رسوم آئینہ سے خصوصاً مناسبت ہے، اور محترم جناب حضرت مولانا رشید میاں صاحب مدنی کا ناوالہ باہم تعلیمات دارالعلوم دیوبند کی حوصلہ افزائی نے غرض موصوف کی علمی، شعور کو مزید ترویج پہنچائی ہے، حضرت مولانا موصوف کے ایسا پر ہی یہ شرح لکھی گئی ہے، احقر و ما کرتا ہے اللہ تعالیٰ مزید موصوف کی اس علمی خدمت کو قبول فرمائے، اور ان کے سہولت اور محرم میں برکت فرمائے، آمین، رب العالمین۔

خادم شبیر احمد خضر مدرس دارالعلوم دیوبند

الھدیہ محمد حسین

## از حضرت مولانا محمد ایوب صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند

اصول الثانی اصول فقہ کی ابتدائی اور اہم کتاب ہے، حضرت مولانا حسین احمد صاحب استاذ دارالعلوم نے بڑی پختگی کے ساتھ بہ شرح تصنیف فرمائی، جس کا مختلف مقامات سے بندہ نے بھی مطالعہ کیا، مہارت کے حل کے ساتھ ساتھ یہ قاعدہ دہم متفق ہونے والی مسئلہ کی موصوف نے خوب وضاحت فرمائی ہے، اس کی وجہ سے طلباء کے لئے الی اللہ دہم یہ بہت سہولت ہے، اللہ تعالیٰ قبول فرما کر نفع عام فرمائے، آمین۔

الھدیہ (استاذ دارالعلوم دیوبند) محمد ایوب صاحب خضر



اور دوسری اس راہی ہے اسی طرح سب طلاق میں طلاق غیر شرعی کہنے سے اجازت ہونے اور طلاق مسلسلہ میں طلاق ثلاثہ مراد لینے کے  
 ہر قسم کے فرق بیان کرنا نہایت ضروری ہے اسی طرح ارادہ قضاء کے بیان میں نصب کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام کا بیان  
 کتاب الامام ہے اسی طرح کسی ذکر سے عدم قطعیت کی حقیقت کو مختلف کرنا اور حدیث کی صحیح مراد کو متعین کرنا کتاب الامام ہے اسی طرح  
 حروف معانی کے بیان کی تسہیل بہت ضروری معلوم ہوتی ہے ورنہ اس طرح کی گفتگو اور پیچیدہ و پیچیدہ خطبہ کے مسلمانوں سے توقع نہیں  
 ہے اسی طرح حدیث فقہین کی احادیث سے ہر شخص کو تفہیم میں پیش کرنا ایک نام کام ہے اور اس طرح کی کتاب نہ جانے کتنی عہد میں پیش نہیں کی گئی  
 کو انجینیا جس آئی ہیں اس لئے جس نے حالت اسی میں بھی کرنا نام کام امور کو مختصر کر دیا جائے ورنہ یا تو طلبہ روزانہ دس کالی  
 لکھیں گے یا پھر ہر وقت استاد سے سبق پڑھتے پھر گریں گے اور یہ دونوں باتیں بے نشان نہیں ہوں گی کیونکہ اگر دستہ جتنی بڑا ہے اس قدر  
 طلبہ کا پیشہ علم کو حق تصور کریں تو کتنا ذہن تیز ہواں گا کتنا دماغ ہوگا، استاد کو اپنے کام صیغہ (گرمی) طلبہ نہیں گے صیغہ (خوار) استاد  
 بولے گا معنی (چونکہ) طلبہ نہیں گے سنیں (چونکہ) استاد بولے گا خراب طالب علم کہے گا سب (دریت) استاد بولے گا مسئلہ (شہد)  
 طالب علم کہے گا مسئلہ (اگرچہ سب ایسے نہیں ہوتے) اور دوسری غریبی یہ ہوگی کہ جب سب طلبہ بیکار بن جائیں تو انھیں گے تو استاد کس سے  
 قاضی ہوگا، اگر کچھ بول نہ لکھیں اور نہ ہی شروعات ہوں تو پھر بدرفتہ صاحب علم استاد کے پیچھے پیچھے ہرے نکالیں جو عشاء میں کھانا  
 کھانے کے لئے بیٹھا تو کچھ طلبہ قرآن کی ایک آیت کی ترمیم پڑھنے کے لئے آگئے ان سے فارغ ہو جائیں تو کہہ دو اور آجئے پھر ان کے  
 روزانہ کچھ شہد میں نماز پڑھ کر کے جو بھی کھڑا ہو تو بچے وائیں یا میں یا وہ طلبہ اور بھلا وہی آیت کتاب سے حقیقی کچھ پوچھنا چاہتے  
 تھے اور ایسا بھی بار بار کہیں بعد عشاء اپنے کمرہ میں اپنے وقت پر سونے کی نیت سے ثبت کہ تو روزانہ لکھانے کی کتاب لکھو اور روز  
 کھانا تو دیکھا کہ وہ صاحب علم ہیں انے کی بد مصروفی تو بخانا کہ حضرت قابو پور نہیں لیں اور صبر و صبر اور حکم میں خود غرض کی مثال  
 نکالا جیتے پھر ایسا بار بار کہیں اپنی ہی میں کچھ صوم کرنے آگئے تو بھی صبر کے بعد وہ بھی لغو کے بعد ان پر یہ ذوق بہت قابل قدر  
 ہے لیکن اگر وہ طلبہ اسی طرح استاد سے بدرفتہ سنی پڑھتے پھر گریں گے تو پھر آجئے میں سب سے کام اگر ذکر و ادبوں نہیں نہ  
 ہوں اور نہ ہی شروعات ہوں تو پھر استاد کا بیان واضح کیسے محفوظ رہے گا کیونکہ سب انہیں ایسے نہیں رہے کہ ایک دن سنی میں کہ ایسا  
 محفوظ ہو جائے نہ اور سب نہ ہی طلبہ میں مولیٰ شروعات سمجھنے کی صلاحیت دہی میں گانا اور روزانہ لکھنے کے باعث امتحان کی کیا جان جائے  
 سے غرضی ہونے سے نیز امتحان غرضی کے آئیں پڑھیں تو احتمال العطف والامستفاد تو ایک طالب علم الاحیاء کا معنی پڑھنے  
 کھڑا ہوا مگر میں لفظ کے معنی کا پڑھ کر غرضی اول و دوم میں ہی جو ہوا چاہئے تھا اسی طرح بدی و برکت کے ایک پرچہ میں تھا لفظ  
 ضرور اجمعوں اجمعوں کے فرق ہونے کی وجہ سے تو حضرت مولانا محمد صاحب عالم امتحان و کتاب عالم تعلیمات اور اعلیٰ  
 دین سے ایک طالب علم نے کہا کہ حضرت یہ تو منسوب ہے (خون پر زور ہے) تو غرضی ہونے کی وجہ پڑھنے کا کیا مطلب دیکھئے اس  
 طالب علم کی یہ بھی غرضیں کہ یہاں الزام یا غرضت سے الزام یا غرض (یہ طلبہ وہ ہیں جن کی ابتدائی صلاحیت ہوتی اور انھیں نہیں ہوتی  
 اور خود زہدیت پڑھ لکھ کر اور اعلیٰ دین ہند کی داخلہ کے قسمی رہتے ہیں

وہ سب زہدیت نصب سے اہلی نہیں رہتے جو مردی جز کسان است

تو جب اس قدر واضح ہوا کہ تو انہیں بدرفتہ سنی میں ہوں تو جس صاحب قاضی بیان ہوگا اور غالب ظہر بہت کا چوتھی دے گا لہذا  
 اس میں ضرور شروعات سے ظاہر ہوتی ہو رہا نہیں ہے اور شروعات میں دو جس سے طلبہ کی تسلی ہو جائے ہم انہیں کسی نہ کسی درجہ میں  
 طالب علم کچھ تو یاد کرے گا یا حاصل و مقرر سے کچھ کو پیش آئے اسے شکلات اور ازادی سما کی کو یہ مومن "انتہی دینی صلاحات" کے تحت  
 ذکر کر دیا ہے ہمت سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس اہلی سنی کو توفیق فرما کر امت کے لئے فاضل اور میرے لئے زور و آخرت بنائے۔ آمین





تتميز المدينة ب:

چند خبریادی باتیں

عزيزي القارئ!

سچ مشق کرنے سے پہلے ہفتہ ضروری اور بنیادی ہیں تم آپ کے سامنے بیان کرنا چاہتا ہوں ملاحظہ فرمائیے کسی بھی محکمہ شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جائزہ ضروری ہے۔

۱۔ علم کی تعریف کا خلاصہ۔ اور اس لئے ضروری ہے کہ اگر علم کا تعریف اور اس کی حقیقت کو ہم نے بغیر علم کے شروع کر دیا تو غلط ہوگا۔ لہذا آئے گا کہ کچھ تعریفیں دی جائیں گی جو کتب کے لئے ضروری ہیں اور یہ سارے۔

۱۴ موضوع کا جھٹکا اور یہ اسی لئے ضروری ہے تاکہ غلط بحث لازم نہ آئے یعنی اگر موضوع کا علم نہ ہوگا تو ایسے علم کے مباحث اور مضامین دوسرے مضامین کے مباحث اور مضامین سے غلط ملکہ ہو جائیں گے لہذا مباحث کا یہ نا ضروری ہے تاکہ وہ علم پر کھنچ پڑے شرعاً اگر کہ ہے لیکن وقتی مہلکم سے ممتاز اور جدا ہو جائے اور یہ فقہاء موضوعات ہی کے ذریعہ سے ہوگا

۲۔ غرض و غایت کا جھگڑا اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ طبعِ عریض لازم نہ آئے یعنی کسی بھی کام کو کرنے سے پہلے اس کی غرض و غایت اور اس کے مقصد کا مضمون اور ضروری ہے ورنہ طبعِ محدود بیکار ہو کر طبعِ عریض کو لازم آئے گا۔

میں نے کسی تعویین اور واضح کا علم ہونا اور یہاں لئے غور ہے کہ کہیں کی تاریخی حیثیت اور ہونے کے متعلق واقفیت حاصل ہونے۔

۲۔ حالاتِ مصیبت کا علم ہونا لازماً اس لئے ضروری ہے تاکہ اس کی کفایت اور اس کے علمی و مقام سے اس کی تصنیف کا علمی و مقام معلوم ہو جائے تاکہ جس مشیت کا تقسیم و گواہی مشیت کا اس کا کلام و کلام جیسا کہ مشہور و مقولہ ہے تخلیق الہی و بی روح مدالہ برترانہ و کمال ہے جس میں حق ہے مشہور و خود ہے کہ ایک و خدا و ان کے ایک شاعر نے تخلیق کرتے ہوئے ایک مصرعہ بنایا کہ کوئی آدمی اس کا دوسرا مصرعہ نہ بنا سکے۔

ذرا بلی کے قتل پر حیرت و حیرت

چشمگیر مہرانی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے چنانچہ ہندوستان کی کئی نئی نے دوسرا مصحف جلاوطن اور دوسرا مصحف یہ ہے۔

مقام اشکبازان مرصه کلام

یعنی مطلب یہ تھا کہ مستوفی کی سرحد کو دور مکھوں سے نکال دیا اس وقت تک کہ وہ اس سے کم قیمت پر نہیں رکھا اور یہاں شاعر دوسرا شعر یہ کہ

در غنای غنای نظم چون بوی گلستان می در برگی گل

”میں اپنے کام میں اسی طرح غلبی اور پُرشید اور جس مرتبہ بھول کی خواہش بھول کی چیزوں میں مضمر سمجھتی ہے، جو مجھے گوارہ رکھتا جا رہا ہے اور اسے کام میں مجھے گوارہ رکھتا ہے۔“ مجھ کو اس شعر سے یہ بات ملانی ہے کہ صاحبِ کتاب کی عظمت کا پورا اس کے کام سے بھل جاتا ہے۔ پُرشید اور اسے متفک کے جانتے سے اس کے ملے مقام اور اس کی تعریف کی وجہ سے معلوم ہوا جانتے کی۔

۱. متعلقہ علم کے حکم کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ اس علم کی شرعی حیثیت معلوم ہو جائے کہ اس کا

نکلتا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا حرام۔

۱۰ علم کسی موضوع کا جھنڈا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ طلبہ کے ذہن میں اس علم کی اہمیت اور وقت پیدا ہو جائے۔

تعریف کسی تعریف: ما یقین بہ حلیۃ الشیء قرینہ اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت جان کی جائے۔

موضوع کسی تعریف: ما یثبت طبعہ عن حوالہ ملاتیہ ہم کے اندر جس چیز کے حوالہ ذاتیہ سے بحث کی جائے، چیز اس علم کا موضوع ہوتی ہے، حوالہ ذاتیہ کی تعریف اور اس کی مختلف صورتوں کا بیان صراحۃً اور حوالہ عرضیہ کا بیان ضمناً آپ حضرات نے شرح تہذیب کے اندر پڑھا ہے۔

غرض و غایت کسی تعریف: ما یضبط الفعل عن المفعول لا یجلبہ نفس مقصد کی بنا پر مائل سے کوئی فعل صادر ہوتا ہے مقصد اصل کی فرض ہوتا ہے، حصول مقصد سے پہلے اس کو فرض نہیں کیے گا اور بعد حصول اس کی غایت کہتے ہیں۔

اصول الفرائض چونکہ اصول فقہ کی اہم ترین اور بنیادی کتاب ہے اس لئے اہل اصول فقہ کی تعریف، اس کا موضوع، اور اس کی غرض و غایت کام نہ ضروری ہے۔

اصول فقہ کسی تعریف: اصول فقہ کی دو تعریفیں کی جاتی ہیں ۱۔ حد اضافی ۲۔ حد ضمنی۔  
حد اضافی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف نہ کرنا اور مدلولی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعہ کی ایک ساتھ تعریف کرنا۔

حد اضافی: اصول فقہ میں، اصول اصل کی جمع ہے لغت میں اصل کے معنی ما یثبتہ الیہ تحقق المعلوم کے ہیں، بالفاظ دیگر ما یثبت علیہ علم کے ہیں، یعنی اصل وہ چیز کہلاتی ہے جس پر ان کا غیر معروف ہو جیسے چھت معروف ہے دایرہ اور دایرہ معروف ہے بنیاد پر، لہذا چھت کی اصل دایرہ ہے اور دایرہ کی اصل بنیاد ہے نیز اصل کے معنی سائل، جز اور اس شئی کے بھی آتے ہیں جو فرع کے تحت ہے لیکن اصل فقہ میں اصول سے مراد اولہ شریعہ ہیں کیونکہ اولہ شریعہ پر احکام موقوف ہوتے ہیں یعنی اولہ شریعہ سے قیاس کی فقہ مستحب ہوتے ہیں اور فقہ کے لغوی معنی باب سے سمجھنے کے ہیں، فقہ فقہ کہتا اور فقہ فقہ فقہ فقہ، اور فقہ فقہ فقہ فقہ (ک) جانا فقہ ہونا اور اصطلاح کے اندر فقہ نام ہے احکام شرعیہ علیہ کو ان کی تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا احکام شرعیہ سے مراد مکلف بندے کا فعل ہے مثلاً حرام، حلال، واجب، مکروہ، مستحب اور فرض و غیرہ اور شرعیہ کی قید سے احکام مکلف کل کے جیسے عالم کا حادث ہو یا غیرہ اور فقہ کی قید سے احکام معتاد پر کل گئے کیونکہ فقہ دینی مسائل کو فقہ نہیں کہتے اور تفصیلی دلائل سے مراد قرآن و سنت، اجماع اور قیاس ہیں لہذا اس سے عقیدہ اور اپنا قول کل پر جو قرآن و حدیث اور اجماع سے مستحب نہ ہو۔ (قیاس و عیاستیر سے جو قرآن و حدیث اور اجماع سے مستحب ہو)

اصول فقہ کسی حد ضمنی: اصول فقہ نام ہے ایسے قواعد کے جاننے کا جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کو ان کی ذلک تفصیل سے مستحب کرنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اصول فقہ کا موضوع: اصول فقہ کا موضوع اصل اور بعد ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ احکام پر دلالت کریں نیز وہ صرف دلائل ہی موضوع ہیں اور نہ صرف احکام ہی، بلکہ دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے۔ اور احکام شرعیہ کو ان ہی اصل اور بعد یعنی قرآن و سنت و اجماع اور قیاس سے نکالا جاتا ہے لہذا ان کے علاوہ کسی یا کچھ دلائل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

**اصول فقہ کی عرض و عیانت** : دیکھ کر یہ گوارے قلمبند سے جانتا اور اخراج مسائل کے قواعد کا معلوم کرتا۔  
**فہمیں اصول فقہ** : اصول فقہ کے قواعد و اصول کو اور عہد سماجی سے معروف و مشہور ہیں مگر ان دور میں یہ قواعد کسی کتابی شکل میں مدون نہیں تھے البتہ کتاباؤں میں مجتہدین کی ان قواعد کی تفصیل و تہذیب میں برابر مشغول تھے حتیٰ کہ آئی من کی تفسیروں کتابیں دستیاب ہیں انہی قواعد میں سے چند چیزیں ان اہل علم و ادب کی حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کے پاس بھی لکھی تھیں اور انہوں نے ان کے اسلوب میں عتبہ کر کے ان کے اولیٰ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت امام ابو یوسفؓ اور حضرت امام مالکؓ اور حضرت امام ابو حنیفہؓ کے پاس ان کے حضرت صاحبزادے کی تصنیف اور تالیف انہیں تک نہیں پہنچی، نیز حضرت امام ابو حنیفہؓ نے بھی اختلاف مسائل کے وقت ضرور بعض اصول لکھ کر مرتب فرمائے ہوتے چاہئے تھا جانتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؓ نے بھی اصول فقہ میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام ”کتاب ابراہیم“ تھا اور حضرت امام شافعیؒ نے بھی اس علم میں ”المرکب“ کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔

**حالات مصنفین** : بعض کے ساتھ تو بدو و غریب مصنف کے نام کا پتہ چل سکا کہ کیا کہ مصنف انھیں کے اہل دیوبند ہوتے تھے کہ چنانچہ بھی صفات کتاب پر تحریریں فرمایا البتہ بعض حضرات عدائے کرام نے آپ کا نام ”احادیث میں اور انہوں نے انہی اسرار قدسی استغاثی ۱۳۵۵ء تحریر کیا ہے، ان کی وفات مسر میں واقع ہوئی اور نسبت ”ابوہریرہؓ“ ہے اس کتاب کا نام صاحب کتب اللہ ان کے کتاب نمبریں لکھے ہیں اور یہ بیان کیا ہے کہ مصنف کی عمر میں کتاب کی تصنیف کے وقت چالیس سال کی تھی اور بعض حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ ان کتاب کی تصنیف صرف پچاس دن میں مکمل ہوئی تھی، اس حوالہ سے کتاب کا نام ”کتاب الحسن“ قرار دیتے ہیں اور دیگر کتاب ایک راوی واقعہ ہے کہ وہ مشہور ہیں، صاحب کتب اللہ ان کے مصنف کا یہ نظام الدین و شافعی تحریر فرمایا ہے کہ اس کتاب کے انوار بیان اور علماء و علماء کے درمیان ہے یا تصدیقیت سے اندازہ ہوگا سے کتاب اپنے زمانہ کے بہت سے عام اور درجہ تھے۔

**اصول فقہ کا حکم** : اس میں بھی یہ تعلیم اور اس کے قواعد کی معرفت واجب بھی ظاہر ہے۔  
**اصول فقہ کا مرقہ** : کسی بھی علم کے مرتبہ کا اندازہ اس کے موضوع کے مرتبہ سے کیا جاتا ہے یعنی جن حیثیت کا موضوع ہوگا اسی حیثیت کا درجہ ہوگا چنانچہ اصول فقہ کا موضوع تعلیم ہی ہے یعنی اولاد اور (قرآن و سنت و اہل اور تہذیب) بنیاد علم ہی اور علم تعلیم المرتبہ ہے پھر چونکہ فقہ افضل علم ہے لہذا اس کے اصولی (اصول فقہ) بھی افضل ہوں گے۔  
 ذرا سی کا ایک شعر ہے:

علم دینی فقہ است عظیم و دینیہ ہر کہ خواہد از این کرد غیب  
 عربی کا ایک شعر ہے:

إدما ما اغترى ذو عجب بعلم فاحفظم أنفسه أولى يا عسمر  
 حکم طبیب و فروع و لا کسبک و کسب طبیب بطبر و لا کسب

”جب کوئی ذرا عجب علم سے اعزاز حاصل کرے تو اعزاز حاصل کرنے کے لئے علم طبیب یاد پڑے اس لئے کہ طبیعی خوشبو میں مگنی ہیں مگر کوئی خوشبو بخند کی طرح نہیں بھراور کتنے ہی پرندے اڑتے ہیں مگر کوئی پرندہ اڑتی طرح نہیں ہوسکتا۔

**مستندین و متاخرین سے کون مراد ہیں؟** قول اس حقیقت سے مراد حضرات کبار تھے جن حضرات نے حضرت امام ابو حنیفہؓ اور حضرات مسلمانان زمانہ پر ایمان سے پیش حاصل کیا اور انہوں نے ان کے علم حاصل نہیں کیا وہ متاخرین کہلاتے ہیں تو ان کی تیسری صدی کے پہلے تک کے آثار و حقائق کہتے ہیں اور اس کے بعد کے علم کو متاخرین کہتے ہیں۔ یہ ہے کہ امام اکرمؒ کے اصحاب متقدمین ہیں اور ان کے بعد میں محدثین اور ان کے بعد میں متاخرین ہیں۔





حقیقی اور حدیثِ محمد میں ابتداء اضافی مراد لینے کی یہ عیب ہے۔ اس کا برعکس کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ کی غرض ذاتِ خدا کا ذکر ہے اور تمہید کی غرض، صفتِ خدا یعنی تہریفِ خدا کا ذکر ہے اور ظاہر ہے کہ ذات و صفت پر مقدم ہوتی ہے لہذا غلطاً بحث یہ ہے کہ حدیثِ تسبیح میں ابتداء حقیقی مراد ہوگا اور حدیثِ تمہید میں ابتداء اضافی، یا دونوں میں ابتداء مرئی، نیز ہم اللہ کے الحمدِ خدا پر مقدم کرنے میں قرآن شریف کی بھی اتباع ہے۔

مکرم خطاب کے اندر اضافہ لفظ الی الموصوف ہے اصل عبارت یہ خطیبہ الکومیم ہے یعنی اچھا اور مکرم خطاب اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو اچھے اخلاق و القاب سے خطاب فرماتے ہیں جیسا کہ اللہ کے قول یا ایہا الذین آمنوا میں مومنین کو صفتِ ایمان سے متصف کر کے خطاب فرمایا گیا ہے ورنہ یا ایہا الناس بھی کہہ سکتے تھے۔ اور یہ خطاب شفقت و محبت پر دال ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اپنے اچھے خطاب کے ذریعہ مومنوں کے مرتبہ کو بلند فرمایا، لہذا ہم مسلمانوں کو بھی چاہیے کہ ہم آپس میں ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکاریں چنانچہ قرآن میں ہے ولا تسموا بالالقاب (پارہ ۲۶) (کسی کو برے القاب سے مت پکارو) جبکہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو ایسے القاب سے خطاب نہیں فرمایا بلکہ یا ایہا الکافروں کی جیسے القاب سے خطاب فرمایا ہے جو شہادت و کرامت کے بجائے ذلت و ابانت پر مشتمل ہے۔

**نوٹ:** کریم کے پانچ معانی اختیار ہی مطالعہ کے ذیل میں مذکور ہیں جن میں سے یہاں خبر کثیر اور نفع کثیر مراد ہے و ذلغ النع مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جملہ مومنین میں سے ان علماء کرام کو مرتبہ بلند والا فرمایا جو اس کی کتاب یعنی قرآن کے معانی کو جاننے اور سمجھنے میں گویا مصنف کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے توفیع اللہ الذین آمنوا منکم والذین آمنوا بالعلم فترحات (پ ۲۸، ۲۹) کہ اس آیت میں علماء کو الذین آمنوا کے تحت داخل ہونے کے باوجود علماء سے ذکر کیا انہما شرأفت وابرار فضیلت کے لئے گویا تخصیص ابدی انہم ہے جیسے اللہ کے قول من تحان غلوا لیلہ و نالجیکہ و رسلہ و حیوئل و حیوانات کے اندر جبریل و میکائیل کو انحصار کے ساتھ بیان کیا بمعانی کتابہ کے اندر برابر اے تعدی ہے اور العلیمین میں اہم فاعل کے متعلق ہے اور اسی ترتیب کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ برابر اے سمیت ہو اور ذلغ کے متعلق یہاں ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے علماء سے مرتبہ کو اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کو جاننے کے سبب سے بلند فرمایا اور بمعانی کتابہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور اس پر اقتصار کی وجہ یہ ہے کہ قرآن جامع العلوم ہے قرآن کے علم سے جو شخص واقف ہوگا وہ دیگر علوم کو بھی جانتا ہوگا، پھر اس طرف اشارہ ہے کہ جو عالم، محققین سے خالی ہوگا وہ علماء کی جماعت میں شمار ہی نہ ہوگا اور لفظ غیر ذلغ چونکہ قرآن ہی سے مستحب ہے اس لئے عالمین لفظ اس نوعیت میں ضرور داخل رہیں گے۔ پھر وخصر المستطیع کہہ کر علماء کرام میں سے حضراتِ مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا، یعنی حضراتِ مجتہدین کو نادرست اور صحیح مسئلہ مستحب کرتے ہیں اور غلط کام تو غلط ہی سے شاذ و نادر ہے لہذا ثواب بھی

مجتہدین حضرت کدور ہمارے ایک ثواب نفس ہستاد کا اور دوسرا ثواب امر بہ حق یعنی حق تک رسائی اور صحیح مسئلہ مستطاب کرنے کا۔ اور اگر مجتہد سے استخراج مسئلہ میں غلطی اور چرک بھی ہو جائے تب بھی مجتہد بہت شرف ایک اجر ضرور ملتا ہے، برخلاف غیر مجتہد علماء کے کہ ان کا غلط مسئلہ لانے کی صورت میں گنہگار نہ کہ اجر معہ ریٹ میں سے منہ الٹتی بصیر علیہم فانما علی منہ الشافہ یعنی اس شخص کو بڑا مخلص باری کی بناء پر تو فی دنیا (دیکھو وہ شخص کی غلطی میں مصروف رہا تو اس مستحق کا گنہ گاری پر ہوا۔

**فکتہ:** اس پہل میں مصنف نے تین صیغے استعمال کئے ہیں اور ترتیب کی ضرورت قائم کی ہے کہ عام مومنین کے لئے ایسے صیغہ کا انتخاب کیا جو عربی اعتبار سے ناقص ہے یعنی اس کے حروف اصلیہ میں ایک حرف علت ہے اور وہ اعلیٰ ہے جو دراصل افعول تہ اور ہوا انتخاب یہ ہے کہ عام مومنین علماء کے مقابلہ میں ہونچہ فقدان علم ناقص ہیں اور علماء کے لئے ایسا صیغہ استعمال کیا جو صحیح ہے یعنی اس کے حروف اصلیہ میں حرف علت وغیرہ نہیں ہے اور واقعہ ہے کہ اس صیغہ وعلا کے لئے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علماء و جہل کی بنیاد سے صحیح اور پاک ہیں اور مجتہدین کے لئے ایسا صیغہ استعمال کیا جو عربی اعتبار سے مضاعف ہے یعنی اس کے حروف اصلیہ میں اور حرف ایک نہیں کے ہیں اور وہ شخص ہے اور مجتہدین کے لئے اس صیغہ کا استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہدین کو مجتہد نفس لایستہ اور صحت اجتہاد کے مضاعف اور دوچار ہوتا ہے۔

**فکتہ:** مصنف نے عام مومنین کے مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ مرتبہ استعمال کیا تو اس انتخاب میں علماء کی زیادتی و فضیلت اور عام مومنین کی قلت و غیبت کی طرف اشارہ ہے۔ چونکہ لفظ مرتبہ غزیر سے مشتق ہے اور غزیر (غن) کے معنی ہیں اچھے سے نیچے کی طرف اترنا، جبکہ درجہ (ان غن) کے معنی ہیں نیچے پہنچنا۔ معنی علماء و علم و عمل کی تحصیل کے ساتھ ترقی کی طرف تاجربین ہیں برخلاف عام مومنین کے کہ وہ واحد و ایمان سے مشرف ہو کر بلند مرتبہ میں داخل ہو گئے، لیکن علماء کی طرح ان کے اندر ترقی متصور نہیں ہے بلکہ سر کے ٹھٹھے اور نہ ہونے کے ساتھ ساتھ مبررات کے اندر کی کے امکانات نہ زیادہ غائب ہیں۔ عزیز طلبہ! یہاں تک امرات کی وجہ سے مکمل ہو چکی ہے اب اگر آپ کا خیال ہے اور آپ کو فرصت ہو تو انصاری مطالعہ کا صفحہ ۱۷۸ دیکھا جائے۔

### اختیاری مطالعہ

مکرمہ عطیہ کریم پانچ جلدوں کے لئے اختصار مبررات و بر فیہ قدس سال کی کچھ دے ۲۰ سال کو چھوڑے کہ احسان نہ کرے گا اگر آتی رہا ولا غفلوا! صدقہ نیکہ مالین والادای ذریعہ صدقات و خیرات کو احسان جتنا کہ اور تکلیف پہنچے کہ ہر دست اور ہر عمل طالب کی مشق میں کثیر غارت کرے۔ یہ یعنی شریف ہے شہر تھوڑا اور سطح کشہ میں جس کی آخری معنی مراد میں معنی وہ خطبہ جس کا پیش رو یا ہر یک کی انصاف و طالب کی طرف انصاف و عدل الی الموصوف کی قبول

سے اسی مصنفانہ الکریم (تکریم خطاب) اور اسناد اصدا الی الموصوف اور اسناد الموصوف الی المصدق جائز نہیں ہے کیونکہ اختلاف میں محض ایک شیئی کی دوسری شیئی کی طرف نسبت مضمودہ دیتی ہے جبکہ موصوف و مصدق کے اندر ایک شیئی کا دوسری شیئی سے احسان و نہایت ہوتا ہے کما ثبت فی علم النحو۔ فمعا الجواب

جواب یہ ہے کہ جب صفت کو صفتوں کے قافی سے خالی کر لیا جائے اور اس کو ماہر مان کر جاگ مشاکیر کا تعلق جس طرح خطاب سے ہے اسی طرح کتاب اور دوسری چیزوں سے، نہ پایا جائے پھر اس کی کسی خاص شیئی کی طرف اختلاف کی جائے تو یہ اختلافات یا عرضی تفسیریں ہوتی ہیں اور یہ درست ہے لہذا بکریم خطاب میں اخلاقی نیات (پرانے کے لیے) اور جوڈ قطعیہ (چرائی یا دور) کی صورت اختلاف اصدا الی الموصوف ہے۔ اخلاق حلقی کی طرح ہے یعنی بوسیدہ، ناپ، نوٹ کی جمع ہے یعنی کچا، قطعہ یعنی پاور، حودہ یعنی پرا (اپنی جان) بکریم کے اندر ہے۔ اے سلسلہ میں قلب اوقاس جس میں میں قرب الی النعم یہ ہے کہ نکو، مستقامت کیلئے ۱۱ جائے اور المومنین کا مہمزدان ہے ہی المومنین مایلہ و مہولہ

نکتہ: ذائق میں یہ بات آگتی ہے کہ بکریم خطاب کے اندر ترکیب ترکیبی سے ترکیب اخلاقی کی طرف کیوں بدل گیا تو اس کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں خواہ کرم کے مقدم کرنے میں ایک وجہ یہ ہے کہ کمال فکر میں ہی یہ بات معلوم ہوئے کی کہ انہوں نے سوشلزم کا ایک خطاب سے یاد فرمایا ہے وہ نہ نفس خطاب میں تو کفار بھی دشمن کے شریک ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ کرم مقدم کرنے میں عایت کی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بکریم خطاب کے اندر ترکیب ترکیبی سے ترکیب اخلاقی کی طرف بدل گئے میں ایک ناپاکیں اور جدت بدل کر کمال بد و نیک و مشہور جملے سے اپنی چیز لے لیا ہوتی ہے۔

انصافین باب استقلال سے اسم داخل مع ذکر کامینہ ہے مشقت کے ساتھ جو شہدے پانی کا لٹاؤ، لفظ الجہدین کے بجائے غدا الصلحین اس لئے استعمال کیا کہ اشتباہ کے معنی میں مشقت کا پہلے سے ہمارے مشہور کرام بھی مشقت دہاتے ہیں کہ اوان اصول اور بعد میں خود کرتے ہیں پھر طے اکال کہ احکام لائے ہیں پھر اس قسم کو حسب ضرورت غیر مضموم میں منتسب کرتے ہیں۔

النحو واللفظ مزیدہ اثر نے کی جگہ دوسرا معنی درج۔ فرقہ اسم یعنی مرتبہ عریضہ صدر میں ہے اعلیٰ و رفیع و حق و اہم معترف، خطوط تلخ ہیں، اصداف و بہ اشغال کا مصدر مبرید الاصابہ میں اضافت پائی ہے، اسی عصہم بزادۃ اصدا الحق، لان الحظاہ منہم باذل و العالیب اصباہ الحق بخلاف عبر المجتہدین من الغلواء فانہم لیسوا کذلک و ثوابہ ای عصہم بزادۃ القواب، و اللواتک عزاء الصاعظ۔

والبشرۃ علی السبی و اصحابہ و السلام علی امی خلیفۃ و اخوانہ

### تجویم

اور حسب کلامہ زل ہوئی اور ان کے صحابہ پر اور تمام زل ہو حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دوستوں پر۔  
تشریح: معنی تم سے فارغ ہو کر حضورؐ اور ان کے صحابہ پر درود بھیج رہے ہیں، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

ہاں	تا	ہو	وہاں	جائے	کیم
ٹاہ	ٹم	ہو	ڈاں	ڈائے	ڈیم







ترجمہ: نعمان یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ہمارے سامنے بارہ کریمینہ کرد و منک میں جتنا ان کا تکرر ذکر کرو گے اتنی ہی اس کی خوشبو بکڑے اور چھبے گی۔  
اور احباب ابوحنیفہؒ سے مراد ان کے شیوخ اور ملازمہ اور ہم عصر حضرات ہیں۔

### اختیار مطلقہ

الضجر واللفظ: النبی پر اللہ مہم خاری کا ہے جس سے کوئی چیز مراد میں مصنف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی یا تو اس لئے تصریح نہیں کی کہ آپؐ کی جلالت شان پر تسمیہ کرنا مقصود ہے یا اس لئے کہ لفظ نبی کے إطلاق کے وقت وہی آپؐ ہی کی طرف منقل ہوگا کیونکہ جب کسی لفظ کو مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کمال مراد ہوتا ہے اور نبیوں میں فرد کمال آپؐ ہی کی ذات ہے۔

مقتضی لفظ: یس یاقوت سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی اور رفعت کے ہیں اور نبی بھی چونکہ تمام پر بلند ہوتا ہے اس لئے نبیؐ کوئی کہتے ہیں یا عباد سے مشتق ہے جس کے معنی خرد سال کے ہیں اور چونکہ نبیؐ بھی تو کون تک احکام شرع کی خبر پہنچاتا ہے اس لئے اس کو نبیؐ کہتے ہیں۔

صلوات: باب تعلیم کا مصدر ہے اور سلام تعلیم کا مصدر ہے اور اصحاب یا صحاب کی جمع ہے جیسے طاہر کی جمع اطہار یا صخب کی جمع ہے جیسے نہر کی جمع انہار یا صعب کی جمع ہے جیسے شریف کی جمع الشراف۔

اور صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے عنایت امین حضورؐ کی صحبت حاصل کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں اس کا حاضر ہو ہو اور اصحاب کے اندر آں واوردن بھی داخل ہیں اصحابِ حبیب کی جمع ہے۔

اصحابِ دھباب: میں فریق: لفظ سماہ حضورؐ کے ساتھیوں کے لئے خاص ہے اور لفظ اصحاب عام ہے کسی کے ساتھیوں کو بھی اصحاب کہہ سکتے ہیں السلام اللہ م طرف اللہ کے عوض میں ہے یعنی سلام اللہ۔

وَنَعْلُهُ فَإِنَّ أَحْمَرَ الْبَقَعِ أَرْبَعَةُ كُتَابِ اللَّهِ تَعَالَى رُسُلُهُ وَرُسُلُهُ وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْفِيَا مَسْ فَلَا يَدُ  
مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيَعْلَمَ بِقُلُوبِكَ طَرِيقَ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ

### ترجمہ

درود و صلوات کے بعد میں کہوں گا کہ اصولیات چار ہیں کتاب اللہ، حضور رسول اللہ، اجتماع امت اور قیاس، ابھی ان اقسام میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث کر رہی ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے مستنبط کرنے کا طریقہ جان لیا جائے۔

تبشیر: درود و صلوات سے فارغ ہو کر مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ اصولیات یعنی اللہ، حضور، جمعہ چار ہیں۔  
کتاب اللہ: حضور رسول اللہ سے ایمان، امت: محمدیہ سے قیاس۔

رہن: ہر قسم شرعی کا ثبوت وحی سے ہوگا یا فیہ وحی سے، انرونی سے ہو تو وہ درجہ اعتبار سے خالی نہیں، وحی حصولی یا

وکی غیر متوا، اگر وہی متوا ہو تو قرآن ہے اور اگر وہی غیر متوا ہو تو حدیث ہے (سنت رسول ﷺ) اور اگر حکم شرعی کا ثبوت غیر ان سے ہو تو وہی دلیل سے خالی نہیں ماحتمار سے ہو گا یا غیر اجتہاد سے اگر اجتہاد سے ہے تو آپ بھی وہاں سے خالی نہیں اجتہاد جمیع ہو گا یا اجتہاد بعض اگر اجتہاد جمیع ہے تو اجماع ہے اور اگر اجتہاد بعض ہے تو قیاس ہے اور غیر اجتہاد سے حکم شرعی کا ثبوت ترہ (مثلاً تفسیر بخاری و دلیل قولی غیر قبول کرنا اسی طرح اپنی ذاتی رائے جو مستند نہیں اصول الفقہ نہ ہو) قرآن قابل بحث نہیں ہو کہ جائز و مردود ہوگا۔

**حاشیہ:** اذکار بعد کا ثبوت قرآن شریف نہ لیا آیت سے ہے یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فی ذلک فارجعوا الی اللہ و الرسول (سورہ النساء) اطیعوا اللہ سے قرآن شریف مراد ہے اور اطیعوا الرسول سے سنت رسول اللہ اور اولی الامر منکم سے ابراہیم اور فرزدہ الی اللہ و الرسول سے قیاس۔

**حصر کی تعریف:** الحصر فی الذلہ ہذا کہن و علی الاصطلاح الترویض فی اکثر من شیء واحد **حاشیہ:** قرآن کے دلیل شرعی ہونے سے مراد صرف پانچ سو آیات ہیں اور حدیث کے دس شرعی ہونے سے مراد تیس ہزار حدیث ہیں اور اجماع کے دس شرعی ہونے سے مراد مسند محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع ہے یہاں اس کی شرائط اور اعزاز کے بعد اس امر سابق کا اجماع مستحسن ہو گا اور قیاس کے دلیل شرعی ہونے سے مراد وہ قیاس ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے منقطع ہو اسی حد سے قیاس نظیر حکم کہتا ہے نہ کہ ثبت حکم اور صرف جلی نہیں دلیلوں کو اصول مطلق کہا جاتا ہے نہ کہ قیاس کو نیز قیاس کی طرف ہی دقت رہوں کر یہاں سے جب قول صحیح قرآن، حدیث اور اجماع میں نہ ملے اور مجہور کے نزدیک قیاس سے لکھنے کا فائدہ و حاصل ہو گا نہ کہ یقین کا و لہذا جن النسخۃ الع معضت فرماتے ہیں کہ نہ کورہ اقتسام اور یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث اور کام کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شریعت کے استنباط اور استخراج کا طریقہ معلوم ہو جائے۔ مزید حوالہ یہاں تک عبارت کی تفسیر ممکن ہوئی ہے، اگر آپ کی حیثیت میں بڑا شہرت ہو تو اختیاری مطالعہ بھی دیکھ لیا جائے، ان شاء اللہ آپ کے علم میں اضافہ ہو گا۔

#### اختیاری مطالعہ

احترامی و محبوب آپ نے اللہ شریف چار ہجرتوں میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کا ذکر کیا ہے کہ ان کے ثبوت ان چار کے علاوہ شرعی روافق خاص میں قابل قبول اور اچھی بہ حال سے بھی ہوتا ہے نیز اور شریعت آخر کو جسے خدا محبوب۔

۱۰۰ احترامی میں بیان کر دو جو چار چیزیں مستحق اسوس اور اسکی نہیں ہیں بلکہ اسوی اور اسکی ہی دلیل میں ہیں کہ شرعی روافق سے ثابت شدہ صحیح شرعی کا ذکر و تائید میں ہیں ہے، مگر ان سے صحیح ہے جیسے و کسنا غلبہ و جہا ان لفظہ بالنفس و نفسی بالیہ و الاطلاق بالانطباق الع (نور مراد) ان سے ان میں دو برابر قیاس میں یہ بات نہیں لکھی نہ بیان کے بعد بیان اور انکو کے بدلے انکو اور ان کے بدلے ان لکھی اور کوئی شخص کسی کو حق قرار دے یا انہی کرے تو وہ

عیاں کردہ ضابطہ کے مطابق بدلے سے، یہ نظم یہود کے لئے توہرات میں مذکور ہے اور اسلام میں بھی حضور ﷺ نے یہی نظم جاری فرمائی اس بنا پر جسید علماء اسلام کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ کھلی شریعتوں کے دو احکام میں کوئی قرآن نے منسوخ نہ کیا ہو وہ ہمیں شریعت میں بھی نافذ رہا واجب الاتباع ہیں اور اگر کسی کا تذکرہ حدیث میں ہے تو وہ حدیث کے حکم میں ہے اسی طرح تعاقب اس امتیاز میں داخل ہے جسے اصطلاح (آراء و مکالمات) چھوڑنا کہ یہ خلاف قیاس تھا اب اس کی وجہ سے جائز ہے اگرچہ امام اس مجتہدین نہیں ہیں مگر جس عادت اور روایج پر مجتہدین کا کارنامہ ہو وہ واجب ہے اور قولی حاملان کا فعلی اگر قیاس سے ہے تو وہ قیاس میں داخل ہے اور اگر قولی بحالی کی وجہ سے سمجھا تو وہ حدیث میں داخل ہے اور احصیاب حال قیاس میں داخل ہے کیونکہ احصیاب حال عام ہے حال کو باطنی برقیاس کرنے کا مشائسی کا ضرر کم ہو یا ضرر کم ہو اس سے اس وقت وہ ممکن نہ ہو اب بھی اس کی گرفتاری مان جائے گا جب تک اس کے سرے کی کجی نہ ختم نہ پڑے لہذا اس کا نفع بھی ملتی جا رہی ہے کہ اگر اس سے مال پر اس کی ملکیت بھی رہتی رہے گی چنانچہ اس کو مردمان کو اس کے مال کو وراثت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا لہذا اصطحاب حال قیاس میں داخل ہے۔

و بعد فان اصول الفقہ پنج قسم است اولاً ما تدبرہ کو یا معنی کے اعتبار سے مذهب اہل اہل علی غلط ہے عبارت اس طرح ہے  
مُتَّخَذٌ وَأَصْلُهُ وَالْمُسْتَدْرَكُ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى أَصُولِ الْفَقْهِ كَذَا وَرَدَّ الْمَانِعُ فِي رُجُوعِ كُنْ  
ہیں نے قاضیائے ہے اور شرط مؤخر ہے کہ عبارت ہوئی اذ فرغنا من الحمد والمطلوبه فان اولی الی اصول  
الفقہ بعد از اتمام مقدمہ جس کے جواب میں قاضی لائی گئی ہے اور قاضی ہے المقدر کا مکلف لا مقدمہ ہو کر ملتا ہے  
ہوتا ہے اور بعض حضرات یہ بھی سمجھتے ہیں کہ وہ فقہ کی داؤد ہی اٹھا طریقہ کے قائم مقام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ قاضی کا تذکرہ ہے  
جو اس بات پر ترجیح کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مقدمہ یہاں پہلے بعد کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اس کا مضاف علیہ  
مذہب مذکور ہے اسی بعد الحمد والصلوة

تفصیل: اصول الفقہ میں اصول کی اضافت فقہ کی طرف اختصار کے لئے نہیں ہے کہ یہ اعتراض یہود کے مذکورہ  
اصول میں قرآن وحدیث اور احکام (علاقہ قیاس کے) فقہ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہم کا معنی ہم مقام کے بھی  
ہی دلائل ہیں، (اور ماہ قیاس کے اس لئے کہنا پڑا کیونکہ فقہ آیات میں قیاس نہیں پاتا لہذا اس کی اضافت محض شمس اور  
نسبت کی ہے، پر بھی کہہ دیجئے یہاں اصول فقہ چاہ ہوئے کہ بتلا ہے کہ کہ اختصار کو مذکورہ الفاظ میں اصول الشرع کہا  
ہے لہذا اب اعتراض ہو گا کہ فقہ کی تحت فقہ اور علم کلام دونوں داخل ہیں لہذا فقہی تعلیمیں نہ رہی چنانچہ اصول  
اور فقہی معنی الشرع ہے۔

تفصیل: قرآن سے مستحب ہونے والے قیاس کی مثال اولیت کا ذکر ہو گا یہ قیاس کرتے ہوئے حکمت عقلی میں وہی  
کے حرام ہونے پر اور ملات مقام کا گناہ ہوتا ہے گناہی لولہ تعالیٰ مستونک عن المعصیۃ قل هو افی  
فاعتزلوا النساء فی المعصیۃ اور منہ سے مستحب ہونے والے قیاس کی مثال گھر میں رہنے والے جانوروں کے  
جھوٹے کاغذ پر ہوئے قیاس کرتے ہوئے لی کے نمونے سے متواتر بات پر اولیت کو اثر عطا ہے اور اجتماع سے  
مستحب ہونے والے قیاس کی مثال وہی حرام سے مرستہ مصابرت کا ہے تو بات قیاس کرتے ہوئے وہی عامل کے ازیر  
مرستہ مصابرت کے ثبوت پر اور ملات جزیات و عطیات ہے چنانچہ جس طرح شوہر پر اپنی منکوحہ کی سے اصول و فروع  
حرام ہیں اسی طرح زانیہ پر جزیہ و عورت کے اصول و فروع حرام ہوں گے۔

ہذا جو قیاس مسئلہ میں قرآن و احادیث و روایہ و تواتر و حجت نہیں ہوگا جیسے قیاس فقہی (اسرگانی کو اس کی نزاع میں نہ پہنچیں کرے) مثلاً حکلی کا علی مر فہوع ، حکلی معقول منصوب ، حکلی مصنف اسے معروض یہ نفاذ کے لیے اس کی تردید طاعت میں ، ہذا قیاس فقہی بحث نہ ہوگا اس طرح قیاس عقلی (منطقی) بھی بحث نہ ہوگا یعنی وہ قیاس جو اپنے پسند و ناپسند سے مرکب ہو کہ ان کی ذات کو تسلیم کر لینے کی وجہ سے دوسرا قیاس بھی تسلیم کرنا پڑے (اسرگانی قول سے یہ واضح ہے کہ نتیجہ کو ملاحظہ اور عقلی بھی کہتے ہیں) امثال العالم معبر و حکلی مدبر حادث فاعلم حادث ای طرح قیاس قرآن بھی غلط نہ ہوگا یعنی یہ عام مشابہت ایک عقلی کا حکم دوسری عقلی پر نافذ کرنا جیسے ان کہیں کہ قہر و اثر و فرض نہ ہو، چاہے کہ قہر و مشابہت سے قہر و عقلی کے اور وہ فرض نہیں ہے ہذا قہر و اثر و عقلی فرض نہیں کہتا ہو مذہب مالک نماز کا کام یہ نکالنا کہ صرف قیاس شرعی بحث ہے اور قیاس فقہی اور قیاس عقلی و منطقی در قیاس بھی بحث نہیں ہوتا۔

مکتبہ دینی میں سورتیں ہیں ۱۷ بار اذکار کلامی سنہ جیسے فی صلی اللہ علیہ وسلم ہے لکھا اسرگانی سے عادل علیہ السلام ۱۷ بار اذکار ہے لکھا لکھنا کے احوال سے انکار دینی اغلب جیسے روز و بیچ کی دلی معنی بہام۔

### الْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِي كِتَابِ اَللّٰهِ تَعَالٰی

#### ترجمہ

پہلا بحث کتاب اللہ کے بیان میں ہے (کتاب اللہ سے مراد یہاں قرآن شریف سے)

**تشریح** قرآن چونکہ مرتبہ اور وجود کے اعتبار سے مقدم ہے اس لئے مصنف نے اس کی بحث کو مقدم کیا، آج کے سنی میں بھی نہیں، قرآن عرض کرنی ہیں ۱۷ مصنف نے کتاب اللہ کی تحریف کیوں نہیں کی ۱۷ کتاب اللہ کی تحریف کیا ہے ۱۷ فوائد و فوائد مصنف نے قرآن کی تعریف اس لئے بیان کی کیونکہ تعریف کا مقصد حمد و سترگ کو دوسری چیزوں سے ممتاز کرنا کرتا ہے، در قرآن چونکہ ہر کلام سے نئے و ممتاز ہے بلکہ معروف و مشہور ہے کیونکہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے جو ۱۱۴ سورتوں کے مجموعے کا نام ہے جن میں پہلی سورت الحمد شریف اور آخری سورت قل اعوذ برب الفلق ہے، اس لئے مصنف نے ان کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، افادہ کے پیش نظر تعریف پیش خدمت ہے قرآن لغت کے اعتبار سے باتو قرآن مصدر کے معنی میں ہے جیسے قرآن میں ہے اَنْ عَلَيْنَا جَعَلَهُ وَفَرَّانَ اِسْم مَفْعُول مَفْرُوع کے معنی میں ہے باب ثانی سے یعنی وہائی جو پر بھیجی جائے یا، ب نصر قرآن مفعول (مت) کا مصدر ہے بمعنی اِسْم مَفْعُول مَفْرُوع، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کی آیات باہم ایک دوسری سے فنی ہوئی ہیں جیسا کہ کڑی میں موتیوں کو پر دیا گیا ہو۔

اصطلاحی تعریف القرآن علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم المکتوب فی المصاحف المسموٰی عہ نفاذ متواتر اربابا خلصہ قرآن، کتاب یہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں لکھی گئی ہے جو بغیر شبہ کے حضور ﷺ سے منقول ہو کر نقل متواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے۔

**نوٹ:** قرآن فقہ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے فقہ القائلان فقہ معنی کا نام نہیں، حریہ تفصیل اعتباری اصطلاح

کے ضمن میں دیکھئے۔

**قواعد هیود:** القرآن مجزأ خمس کے ہے کہ صحنی القوی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر پانچمی جانے والی عبارت اور ہر اس عبارت پر ہوتا ہے جس کے الفاظ باجم لے ہوئے ہوں، العفول سے جملہ غیر آسانی کتابیں نکل گئیں کیونکہ غیر آسانی کتابیں نازل نہیں کی گئی ہیں، اور علی الموصول کی قید سے باقی تمام آسانی کتابیں نکل گئیں مثلاً قرأت، التخلیل، زیورہ وغیرہ کیونکہ الرسول میں الف لام مہد خارجی کا ہے جس سے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں اور المکتوب فی المصاحف میں الف نام ضمنی اور مہد خارجی دونوں ہو سکتا ہے لہذا اگر المصاحف کا الف لام مہد خارجی کا مراد لیں تو مصاحف سے قرآن سید ۱۔ باقی اللہ فی ۲۔ عامم کوئی ۳۔ حمزہ کوئی ۴۔ کسائی کوئی ۵۔ الحق کثیر کی ۶۔ ابن عامر شامی کے ابو عمرو بصری کے مصاحف مراد ہوں گے، اور اس میں تمام آیات قرآن مشہورہ کی ہیں، لہذا اس قید سے قرآن مشہورہ و شاذہ تمام نکل گئیں، کیونکہ قرآن میں قرآن سید کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں، لہذا اگر کوئی آیت مصاحف میں تو موجود ہو مگر اس کا حکم منسوخ ہو تو وہ بھی قرآن ہے جیسے وَالَّذِينَ يَتُوبُونَ مِنْكُمْ وَيَعْلَمُونَ اَوْ اَوْ اَوْ وَجِبَتْ لَازِوَاجِهِمْ مَنَاحِلُ الْعُحُلِ عِزِّ انْعِرَاجِ اس میں متولی عسار و جہا کی عدت ایک سال ہو یا ان کی ہے نیز المکتوب فی المصاحف کی قید سے وہ آیتیں بھی نکل گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہوئی مگر حکم باقی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول الْمُسْبِغِ وَالشَّيْبَعِ اِذَا زُلْزِلَ فَارْجِعْهُمْ مَنَاحِلُ الْمَاءِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (جب شادی شدہ مرد اور عورت نہ ماکریں تو ان دونوں کو رجم کر دیا) قرآن شاذہ کی مثال حضرت ابی ابن کعب کی قرآن ہے رمضان کی لغاء میں قَعْدَةٌ مِنْ اَنَامٍ اُخْرَى مُتَبَاعِلَةً مَتَابِعَاتٍ کی زیادتی کے ساتھ اور قرآن مشہورہ کی مثال ابن مسعود کی قرآن ہے کہ انہیں میں فصیح ثلثۃ اَنَامٍ متابعات متابعات کی زیادتی کے ساتھ اور حورقہ میں (قرآن ابن مسعود) فَاقْطِعُوا اِیْمَانَهُمَا ہے اور العفول عند آخر تک کی قید بیان واقع کیلئے ہے اور اگر المصاحف میں الف لام ضمنی ہو تو اب مصحف عام ہو جائے گا قرآن و حواضر و مشہورہ و شاذہ کو لہذا اب قرآن مشہورہ و شاذہ العفول عند نقل و حواضر میں حواضر کی قید سے خارج ہوں گی اور ملاضیہ کی قید نہ بنے گی، کیونکہ مترادف میں شہ نہیں ہوتا۔

#### اختیاری مصاحفہ

**قواعد:** یہ بات یاد رکھئے کہ کاتب ہے کہ قرآن مشہورہ کے زیر حواضر پڑھائی کی جاسکتی ہے جیسے بخاری، بیہن کے نسخ روزوں کا انما قرآن مشہورہ میں ہے، وہ پے بیان کی ہے یعنی متابعات کی قید کے ساتھ اور قرآن حواضر میں متابعات کی قید نہیں ہے بخاریہ میں ہم بعد فصیح ثلثۃ اَنَامٍ (پے) تو قرأت مشہورہ و حورقہ دیتے ہوئے ہم روزے پے اور پے رکھتے پڑیں گے حضرت امام اعظم کا بھی مسلک ہے۔

**قواعد:** قرآن سید مدحہ کے علاوہ حورقہ میں قرآن ابو حمران مدنی مقبوب ابھری مختلف زبان بخاری کی قرأت کے بارے میں اختلاف ہے کہ صحیح بخاری مشہور قول متاخر ہونے کا پابند اس اعتبار سے ان زبانوں کی قرأت قرأت متاخر کہلائے گی۔  
**قواعد:** قرأت حواضر کے متن ادا گاہ ہیں۔ انحال سند کے ساتھ ہم تک پہنچے۔ مصاحف مشہورہ میں سے کسی مصحف کی

رم کے مطابق اور مصحف ثانیہ متفق علی قول کے مطابق پانچ ہیں، یا غوی و جودا سے کسی بھی ایک جے کے سواقی ہو،  
تینوں میں سے اگر کسی ایک دکن میں غلط ہو گیا تو قرأت متواترہ نہیں کہلائے گی۔

**محققہ:** لفظ قرآن جو طسٹ اور الف دونوں زائد کائن کے غیر مصرف ہونا چاہیے حالانکہ قرآن کریم کے اندر قرآن کو قرآن کہا گیا ہے بلکہ انون فاف فوٹا غریب یعنی مصرف پڑھا گیا ہے۔

الجبواب قرآن حضور ﷺ کے زمانہ میں ائمہ میں تھا (اور الانوادمی) کو دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اسم جنس ہے اور الف لام کے ساتھ مل کر ہو گیا ہے۔

**محققہ:** قرآن کی قرأت میں استتباب اور التمسک کی قید لازمی نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کے زمانہ میں بلا اہل قیودوں کے بھی قرآن متحقق تھا ہذا یہ قرابت میں حضرات کے لئے ہے جنہوں نے نبی کا زمانہ نہیں پایا، اور وحی کا مشاہدہ نہیں کیا بعض حضرات نے قرآن کی تفریب میں اجازت کی کچھ قید ٹوکا دو گئی ہے یعنی قرآن کا جڑ کرنے والا ہے کیونکہ کوئی بھی اس جیسی ایک سورت یا آیت نہیں بنا سکا نہ پانچ لفظوں مسودہ جز غلطہ اور فاکو مابین من غلطہ قرآن کا پہنچا ہے اور بعض حضرات نے والسموات والارض کے وزن پر والسموات ذات مفرد وچ جان اور الفارعة ما الفارعة کے وزن پر الفیل ما الفیل وما انزلنا ما الفیل غرطوہ طویل و ذیہ قصیر جان چرخش ہوالی پر وال ہے۔

**محققہ:** قرآن الفاظ کا نام ہے یا معانی کا: دونوں کا قرآن سلسلہ میں تین قول ہیں۔ ۱۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ قرآن صرف اللہ کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تفریب میں الضمنہ المکتوب المفعول کا استعمال ہوا ہے مگر اگر یہ کہنا نازل کئے جانے والے اور کئے جانے والے اور نازل کئے جانے والے الفاظ ہی ہوتے ہیں تو ذکر حالی نیز قرآن کے اندر انا انزلنا لہ انما عربیہ میں بھی نازل ہونے کا ذکر ہے اور نزول کا تعلق الفاظ سے ہے مگر قرآن صرف معانی کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے باوجود عربی زبان میں قرأت کی قدرت کے قدری زبان میں نماز کے اندر قرأت قرآن کو جائز رکھا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ قرآن ہونے کے لئے الفاظ عربی ضروری نہیں بلکہ الفاظ کی روح یعنی معنی کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً جہود کے نزدیک قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور مذکورہ دونوں دلیلوں کے ملنے سے خود بخود تیسری دلیل بھی ملتی تھی نہ کہ وہ دونوں دلیلوں سے الفاظ کا بھی قرآن ہو جائے نہ ہو گیا اور معنی کا بھی لفظ قرآن کا اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نیز قرآن کی آیت ولہ لغی ذہر الاولین (یہ قرآن سابقہ کتب میں موجود ہے) سے ثابت ہوا ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے کیونکہ پہلی کتب چونکہ غیر عربی زبان میں تھیں اس لئے قرآن کے ان کے اندر موجود ہونے سے مراد یہی ہوگا کہ ان کتابوں میں قرآن کے معانی تھے لہذا قرآن کی آیت ولہ لغی ذہر الاولین سے معانی کا قرآن ہونا ثابت ہوا اور دیگر آیات مثلاً انا انزلنا لہ انما عربیہ سے الفاظ کا قرآن ہونا ثابت ہوا۔ اور زمین اولین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جس طرح المفعول المکتوب کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح الفاظ کے واسطے سے ان تینوں کا تعلق معنی سے بھی ہوتا ہے نیز المکتوب بمعنی مثبت ہے اور مثبت لفظ اور معنی دونوں پر ملے ہیں (اور الانوادمی) اور دوسرے فرق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ناری زبان میں قرأت قرآن واسطہ نقل سے امام ارضیہ نے رجوع کر لیا تھا۔

**فصل فی الخاص والعام:** فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او لمعنی معلوم غنی الانوادمی  
کقولنا فی تخصیص المفرد زید و فی تخصیص النوع رجل و فی تخصیص الجنس انسان۔



## ترجمہ

پہ فصل خاص اور عام کے بیان میں۔ ہے جس خاص وہ لفظ ہے جو اپنے افراد سے قطع نظر معنی یا معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تخصیص الغریبہ منہذا قول زیدہ اور تخصیص النوع میں وجہ اور تخصیص الجنس میں انسان۔

**مختصر:** من حیث انشیع الفاظ کی چار قسمیں ہیں، اول کلی صغر لفظ موصوع کے معنی ایک ہوں گے یا ایک سے زائد۔ اگر ایک معنی ہیں تو وہ معنی منفرد یعنی انفراد ہوں گے یا مشتمل علی الافراد، اول خاص، اور ثانی عام ہے اور اگر معنی ایک سے زائد ہیں تو فریب سے کوئی ایک معنی راجع ہوگا، نہیں اگر راجع ہے تو مؤول ہے ورنہ مشترک ہے (علامہ اصول نے خاص ہی کی بحث میں مطلق و مقید اور امر و جمعی کو بھی ذکر کیا ہے) خاص وہ لفظ ہے جس کو افراد سے قطع نظر ایک معنی یا معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہو، ہذا وہ معنی اگر معنی خاص یا معنی جمعی ہے جیسے زید تو اس کو خاص انفراد اور خاص الصمیم کہتے ہیں جو خاص کی تین قسموں میں سے ایک ہے اور اگر وہ ممکن معنی معین نوع ہے تو اس میں سے، جیسے مثلاً راجل ایک معنی نوع ہے کہ راجل اس کردہ دوسری نوع مثلاً اسراف یا کوئی تیسری نوع مثلاً فرس مراد نہیں لے سکتے اور راجل کے معنی اور مفہوم بھی ایک ہے، جس نام پر اس کو خاص کہا گیا ہے حتیٰ کہ مرد جس میں راجلیت و مردانیت ہو، لہذا اس کو خاص النوع کہتے ہیں جو خاص کی دوسری قسم ہے اگرچہ اس کا مصدران علی سبیل البدیلت کثیر افراد ہیں کیونکہ نوع اصولیین کے نزدیک اس کی کہتے ہیں جو کثیرین حقیقین یا افراد خاص پر بولی جائے ہذا راجل کے افراد کثیر ہیں مثلاً: زید، عمرو، نکر، احمد وغیرہ مگر راجل ان سب پر علی سبیل البدیلت یعنی یکے بعد دیگرے صادق آئے گا یہ خلاف عام کے کہ وہ اپنے افراد پر اجتماعی طریقے سے صادق آتا ہے، جیسے مثلاً راجل کہ یہ زید، عمرو، نکر وغیرہ ہر ایک ساتھ بطور ثمولیت صادق آئے گا اور افراد راجل (نوع) کی غرضیں بھی متحد ہیں مثلاً امام و شیوا بنما، حکومت کرنا، حدود و تعامس میں گواہ بننا وغیرہ و غیرہ اسی طرح امرکہ ایک دوسری نوع ہے جن کے افراد عاکثہ افرادوں، فاطمہ وغیرہ ہیں، جن کی غرضیں متحد ہیں یعنی مگر کا نظم و نسق چلانا، بچے بنانا وغیرہ کی آنکھوں کی خدمتک غنا کما فی قوله تعالیٰ یفسحون البها (پ ۲۱)

**نوٹ:** اگر کسی کے پاس دوسرا نہیں تو اس کو جاضی راجلان یا جاضی انسانان کہنا پڑے گا نہ کہ جاضی راجل یا جاضی انسان۔

**نوٹ:** نوع کی مذکورہ تعریف فقہاء کی اصطلاح میں ہے ورنہ مناطک کے یہاں نوع کی دوسری تعریف ہے یعنی نوع وہ کلی ہے جو کثیرین حقیقین یا افراد خاص پر ماحو کے جواب میں بولی جائے یعنی مناطک حقائق سے بحث کرتے ہیں اور فقہاء افراد خاص و مقاصد سے بحث کرتے ہیں، اسی طرح جنس کی تعریف میں مناطک کے یہاں کہنا پڑے گا کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین ممکنین یا عقائذ پر ماحو کے جواب میں بولی جائے، الغرض نہایت یہ چل رہی تھی کہ اگر وہ معنی معنی معین نوع ہے تو اس کو خاص انواع کہتے ہیں اور اگر وہ معنی معنی ممکن جنس کہتے ہیں لہذا جنس کے کوئی معنی جنس ہے تو اس کو خاص انجنس کہتے ہیں، جو خاص کی تیسری قسم ہے جیسے انسان ایک ممکن جنس ہے اجناس میں سے، کسی بھی جنس کو اعلیٰ احصین انسان نہیں کہ

سکتے اور اس شخص یعنی انسان کے معنی بھی ایک ہیں یعنی میوان، ماضی چنانچہ معنی کے متعین ہونے اور ایک ہونے کی عام پر ہی اس کو خاص کرنا چاہیے، اور جس اصولین کے نزدیک اس کی کو کہتے ہیں کہ جو کثیرین مختلفین والا فرض پر بولی جائے، جیسے انسان کے افراد مرد و عورت ہیں اور ان کی فرضیں بھی الگ الگ ہیں جیسا کہ بھی اور حق تعالیٰ نے عرض کیا ہے اور انسان اپنے افراد پر علی سبیل امتدادیت صادق آئے گا نہ کہ عام کی طرح علی سبیل اشتراک، لہذا خاص کی جن قسمیں ہوں گی:

۱۔ خاص الفرد (شخص معین) جیسے زید، عمرو وغیرہ

۲۔ خاص النوع (نوع معین) جیسے رطل، امراک، غرس وغیرہ

۳۔ خاص الجنس (جنس معین) جیسے انسان، حیوان وغیرہ

اور یہ تینوں قسمیں بمعنی معلوم میں آئیں اور بمعنی معلوم کی قید شخصیں بعد التعمیم ہے، کیونکہ معنی معلوم یعنی شخص معین میں خصوص زیادہ ہے کہ اس کا کوئی فرد بھی نہیں ہوتا، جیسے زید (ذات خاص) یا یوں کہے کہ معنی معلوم سے مراد معلومات کلی ہیں اور بمعنی معلوم سے مراد جزئی ہے، لہذا اس تفسیر کے مطابق خاص النوع و خاص الجنس معنی معلوم میں آئیں اور خاص الفرد بمعنی معلوم میں آئے گی، یا یوں کہیں کہ معنی معلوم سے مراد اراض ہیں یعنی جو قائم غلبہ نہ ہوں جیسے علم، جبل، سفید، سیاہ وغیرہ اور یہ خاص معنی کہلائے گا، اور معنی معلوم سے مراد اجزاء ہیں یعنی جو قائم غلبہ ہوں جیسے دار، زید، رطل، انسان، غیرہ لہذا اس تفسیر کے مطابق خاص النوع اور خاص الجنس اور خاص الفرد تینوں قسمیں معنی معلوم میں آئیں، یہ تین تفسیریں ہوگی جو میں نے عرض کی ہیں۔ فوائد فیہذا لفظ کہنے سے موضوع اور مکمل دونوں داخل ہو گئے تھے تو وسیع کی قید سے مکمل نکل گیا، اور معلوم سے مراد اگر معلوم المراد ہو تو مشترک نکل گیا کیونکہ اس کی مراد معلوم اور متعین نہیں ہوتی بلکہ مشترک اپنے ہر ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے اور علی الاطلاق کی قید سے عام نکل گیا کیونکہ وہ افراد سے قطع نظر ہو کر ذات نہیں بلکہ افراد و اشخاص ہو کر ذات کرتا ہے اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہو تو اب مشترک معلوم کی قید سے خاص کی تفریق سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے یعنی لفظ سے اس کے معنی عام ہوتے ہیں لہذا اب مشترک علی الاطلاق کی قید سے خارج ہو جائے گا جنی مشترک اور عام دونوں، کیونکہ علی الاطلاق اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ خاص، جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو وہ معنی المراد سے بھی مغیرہ ہو اور دوسرے معنی سے بھی مغیرہ ہو جنی خاص کا صرف ایک معنی ہو لہذا مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک دو یا چند معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور نہ ہم کا تھکا تو ظاہر ہے کہ عام افراد پر مشتمل ہوتا ہے جبکہ خاص افراد سے منفر و ہوتا ہے۔

**مزید وضاحت:** خاص معنی واحد پر اطلاق کے سے وضع کیا جاتا ہے مگر وحدت کا صرف یہ مطلب نہیں کہ خاص اس لفظ کو کہیں گے جو افراد میں سے صرف ایک فرد پر زور اجابہ بند وحدت سے کبھی حقیقہ سوتی اور کبھی اعتباری وحدت حقیقہ کا مطلب تو یہی ہے کہ خاص صرف ایک شخص غنیمت پر ہوا جائے جیسے زید، خاص الفرد ہے، اور وحدت اعتباری



اور میان غلط فہم ہے، ہذا متفق علیہ کہ مختلف فہم پر مقدمہ کر دیا۔

**حاشیہ:** خاص کی تعریف میں غلطہ آویزاں ہے کہ ہے نہ کہ بڑے ملک۔

**حاشیہ:** مصنف کو کلام میں دالہ ثانی لفعل کرنا چاہیے تھا نہ کہ نفس فی الکلام کا کہ غریبیت درست ہو جاتی۔

یہاں اعتبار کی غریبیت ہے، نہ کہ حقیقی، جیسے ربنا علی العبدہ میں لفظ وجع میں مصنف نے لفظ کے بجائے لفظ میں استعمال نہیں کیا، بلکہ اس پر تعریف مطلق خاص کی ہے نہ کہ محض کتاب اللہ کے معنی کی کتاب کی رعایت ضروری اور **حاشیہ:** معنی اور مستعملہ اور دالہ اول سے خود بذات میں یعنی ناقص فی اللہ میں کہتے ہیں البتہ ائمہ دی فرق ہے کہ معنی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ لفظ سے اس کا قصد کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جائے تو اس کو معلوم کہ دیتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرے تو اس کو دالہ اول کہہ دیتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ سمجھائے کسی کے لئے وضع ہوتا ہے تو اس کو معنی کہہ دیتے ہیں۔

وَالْعَامُ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظَمُ جَمْعًا مِنْ الْأَفْرَادِ أَمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُتَسَبِّحُونَ وَنَشْتَرِ كُنُونَ وَالْمَاغْنَى تَحْتَوِلَا  
مِنْ وَحْدَا

### ترجمہ

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو، یا تو غلطہ کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مسلمانوں اور مشرکوں اور یہ معنی کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول غن اور غنا۔

**توضیح:** عام وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو، کسی خاص مقدار میں حصہ رکھے بغیر خواہ یہ شمول عقلی ہو جیسے جمع کے سب سے مسلمانوں اور مشرکوں وغیرہ کہ اس میں علامت جمع واد موجود ہے اور یہ دونوں ایک وقت بہت سے افراد مسلمین و مشرکین کو شامل ہیں، اور خواہ یہ شمول معنی ہو، جیسے غن اور غنا کہ ان میں جملہ ہر جمع کی کوئی علامت موجود نہیں ہے البتہ معنی کے اعتبار سے اگر ان سے عموم مراد یا یہ جائے تو یہ عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اگر خصوص کا ارادہ کیا جائے تو یہ خصوص کے لئے بھی استعمال ہو جاتے ہیں، جیسے قرآن میں ہے اَعْبُدُوا مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ اِنَّ اٰيَاتِهِ فِي دُنُوں کا مصداق خاص ذات باری تعالیٰ ہے غن اور غنا میں سے غن براے عقلاء اور غنا براے غیر عقلاء ہے، اور ان دونوں یعنی غن اور غنا میں سے ہر ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ بھی ہو جاتا ہے، جیسے وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا اَعْبُدُ میں ما سے مراد ذات خداوند تعالیٰ ہے، اور غن اور غنا کی طرح اسم جمع مثلاً قوم اور ربط وغیرہ میں بھی معنی کے اعتبار سے عموم ہے نہ کہ غلطہ کے اعتبار سے اور اسم جمع کا اطلاق تین اور اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے۔

**ہو اذہم قیود:** کل لفظ بجز جن کے ہے اس میں خاص اور مشترک دونوں داخل ہو گئے تو یستظم کہ کہ مشترک نکل گیا کیونکہ وہ اپنے معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اپنے معانی میں سے ہر ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور غلطہ سے مراد یہاں لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے، اس لئے پہل میں داخل ہی نہیں ہوا کہ اس کو لفظ کی ضرورت پیش آئے اور جمعہ من الافراد کہہ کر خاص نکل گیا اس لئے کہ وہ افراد کی جماعت پر دلالت نہیں

مکتبہ نور مدنی: افراد و مقامات اولیٰ ہے، بلکہ ایک مصلحت فرد اور شعبہ عملی پرور ہے۔

ای صریح نص ہے۔ امام احمدیؒ کا یہی خیال ہے کہ کوئی نبی کے اثر و نفوذ سے بے اثر نہ ہوتا ہے بلکہ جہاں ہوتے ہیں وہ صفت کی مہارت کی ترویج کھینچ لیتے ہیں۔ اب اگر تھوڑا سا وقت آپ حضرت اقصیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں صرف کر دیں، تو اللہ واللہ معنومات میں اضافہ ہوگا۔

## اختصاصی مطالعات

**ملاحظہ:** مسطورہ اور شروحات اردو چاروں جلدیں فارسی زبان کے مکتبہ اسلامیہ، لاہور، میں، علامہ اقبال، حقی، قریم، زکریا، علی وغیرہ کے زیر نگرین تھیں۔

معلم پر جواب دہ کرتے ہوئے الفاظ :۔ وہ جس پر اللہ تعالیٰ رحم فرمائے وہ اس سے پہلے جواب دہ ہے اور جس پر اللہ تعالیٰ رحم فرمائے وہ اس سے پہلے جواب دہ ہے۔

۷۔ دو اسم جنس پر ایک اسم جنس دائمی ہو (مثلاً غرض انیت از جلی حبیب من اسماء میں الرحمن پر ایک اسم جنس دائمی ہے۔

وَمِنْ مَعَهُ (مِنْهُ الْحَقُّ) جِسْمٌ لَوْ كَانَ فِيهَا الْهَيْئَةُ إِلَّا اللَّهُ فَصَدَّقْنَا بِهِ فِي آيَةِ الْهَيْئَةِ۔

یہ سچا دوا ہے جو ہر بیمار کو شفا دے گی۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے یہ دوا ہر بیمار کو شفا دے گی۔

۵۔ تاثر دانا، تقسیم ہے قس تعبد مکہ الشہر الفضلہ کے لئے اور شریعت کی کجی و عجز میں جو غم و اندوہ سے توبہ کوام ہے پھر قلن کلان مکرم مریضوں علی سفر وعدہ من یام الخیر اس آیت میں بھی یہی وہ امر عز بخیر انہ فیضا حکما لایا من التقویٰ ہے ۔

۱۔ اے محمد! اے انبیاءِ حقین! اے خدا کے رسول! اے میرے پیارے نبی! اے خالقِ عالمین! اے

یہ نگرانی کی ضرورت ہے۔ یہی ہے درجی، نسبی فائدہ میں وحلی۔

[illegible]

وہ دو سرگرمی کی طرف غور ٹھیلے۔ جمیع زبان سے لڑاکہ کی اصناف کی جانے جیسے ٹکلی عجب (ہر روز نظام) اور انہر  
مطاف الہیہ مقرر ہو جائیں وقت تک علوم (تلاش) اور حویلی ہے جسے ٹکلی الطبع (نظام) نے ہونے کی تمام (تلاش) اور واقعہ

جميع قرائن کے اندر حکم کا مطلق مضاف الیہ کے مجموعہ سے ہوگا جسے جمع من فاخر بالاعتیان لفظ ذوقہ (لہذا اس یا کم) میں طالب علم اگر احتیاج میں کامیاب ہوئے تو ان قرائن کو بحولی اعتبار سے ایک درجہ ملے گا کہ ہر ایک کی طرہ و طرہ ایک ایک درجہ۔

۱۵ وہ اس درجہ سے پرالبت کریں جسے قوم رخصت جماعتہ جمعہ جمعہ منفرہ عامہ وغیرہ۔

الخصو واللفظہ بتعلم باب تکمال سے منہارن کو اہد ترکہ نائب ہے لفظہ میں اسقاط لفظہ اور معنی ای انتظاماً معنی لا محالہ لا لائق جس کا نام اور جزو وقت ہے مثلاً سویرہ وغیرہ فصل فی الخاص والعام خدا جہتہ اور وقت ہے اور فصل فی الخاص والعام مطلق کائن کے ہر فصل کی مفت میں فصل کو ابتدا بنا اور فی الخاص والعام کو ختم بنا، مگر درست ہے اور ابتدا کا کردہ ہوتا ہے جو سے صحیح ہے کہ اس سے ایک نئی بات بنانا مقصود ہے۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَخَوْبُ الْفَضْلِ بِهِ لَا مَخَالَه فَإِنْ قَالَهُ خَيْرُ التَّوَحُّدِ أَوْ الْقِيَاسُ فَإِنْ أَصَحَّ الْجَمْعُ نِيَهْمَا بِذَوْنِ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْضَلُ بِهِمَا وَالْأَنْفَعُ بِالْكِتَابِ وَيُزَلُّ مَا يُقَابِلُهُ مِثْلُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَنْوَضُّ بِنَفْسِهِمْ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِي تَعَرُّفِ عَدَدِ مَعْلُومٍ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ جُمِلَ الْآخَرَاءُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الطَّهْرَ مُذَكَّرٌ ذَوْنُ الْخَصْصِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِالْفَتْحِ الثَّابِتِ دُونَ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطَّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مِنْ حِمْلِهِ عَمَى الطَّهْرُ لَا يُؤْجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ نَلَّ طَهْرَيْنِ وَنَفَضَ الثَّابِتِ وَهُوَ الْبَدَى وَقَعَ فِيهِ الضَّلَالَةُ.

### ترجمہ

در کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر قطعی و یقینی طور سے ملے گا کہ جب ہونا ہے پس اگر خرواحہ یا تین خاص کے متناہ و معارض ہو جائیں تو اگر خاص کے حکم میں تبدیلی (کمی زیادتی) کے بغیر دونوں پر عمل کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ (یعنی اگر دونوں پر عمل ممکن نہ ہوگا) کتاب اللہ (کے خاص) پر عمل کیا جائے گا اور اس (خبر واحد یا قیاس) کو جو کتاب اللہ کے خاص کے معارض ہو ترک کر دیا جائے گا، نہ میں کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول یَنْوَضُّ بِنَفْسِهِمْ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ میں ہے کیونکہ لفظ ثلثہ تینہ متعین عدد (تین) کی معرفت میں خاص ہے واللہ اس پر عمل واجب ہے، اور اگر آخر اول یعنی قروہ کو اظہار پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعی اسی طرف گئے ہیں، اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر نہ کرے نہ کہ حیض (استحصال کے اعتبار سے) اور کتاب اللہ جمع کو بیان کرنے میں موزع لفظ کے ساتھ وارد ہوئی (یعنی ثلثہ قروہ کے اندر قروہ جمع کو لفظ موزع لفظ کے ساتھ بیان فرمایا ہے) اس نے اس بات پر دلالت کی کہ قروہ نہ کر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو (اگر امام شافعی کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے اور اگر اظہار پر محمول کر لیا



گی نہ کہ بذریعہ جنس، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر عدت طہر سے گزند ہی جائے اور خشق قزوہ میں قزوہ یعنی اثر اہ کو  
 اظہار پر محمول کیا جائے تو کتاب اللہ سے خاص یہ ترکیب مکمل لازم آنے کا کیونکہ جنسوں نے خطا قزوہ کو طہر پر محمول کیا ہے وہ  
 تین نمبروں کا ثابت نہیں کر سکیں گے بلکہ وہ طہر اور قیسرے کا بعض حصہ ثابت ہو گا اور قیسرے سے مراد وہ ہے جس میں  
 طلاق پڑی ہے، مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر عدت غیر کے ذریعے شمار کی جائے اور طلاق شرعی بھی طہر ہی میں  
 دی جائے گی تو جس طہر میں طلاق دی جائے اس کی دو صورتیں ہیں، اس طہر کو عدت میں شمار کیا جائے یا عدت میں شمار نہ کیا  
 جائے لہذا اگر اس طہر کو بھی عدت میں شمار کریں جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے اور اس کے علاوہ بقید وہ طہر حزیہ  
 عدت میں شامل کئے جائیں تو اس صورت میں تقریباً زحالی صبر ہوتے ہیں یعنی وہ طہر مکمل اور قیسرے کا بعض حصہ،  
 کیونکہ جس طہر میں طلاق دی ہے ظاہر ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گزاری چکا ہو گا مثلاً فرض کرو کہ نصف طہر گزر چکا ہے  
 اور وہ غیر اس کے علاوہ اور گزارے جائیں تو زحالی طہر ہو گئے اور اگر اس طہر کے علاوہ جس میں طلاق دی ہے حزیہ تین  
 طہر عدت میں شمار کئے جائیں تو اب سب سے تین طہر ہو گئے ظاہر ہے کہ ثلثہ کے موجب پر دوسرے شغلوں میں سے کسی  
 شغل میں بھی مکمل نہ ہو پاوے لہذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدت جنس کے ذریعے سے گزاری جائے گی کیونکہ طہر کے ذریعے  
 عدت گزارنے میں ذحالی طہر ہوتے ہیں یا سب سے تین طہر طلاق آیت میں لفظ ثلثہ عام ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن  
 ہے جب کہ طہر میں طلاق دیکر عدت جنس کے ذریعے سے شمار کی جائے اور حدیث اور قیاس سے بھی عدت جنس ہی کے  
 ذریعے گزارا ثابت ہے، حدیث یہ ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت کی گئی ہے طلاق الامۃ ثلثان وعلقتھا  
حیضتان یا عدی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، ظاہر ہے کہ آزاد عورت اور باندی کے درمیان عدت  
 گزارنے کے سلسلہ میں تو کوئی فرق نہیں ہے جس فرق صرف اتنے ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلہ میں نصف  
 ہے تو قیس کے اعتبار سے باندی کی طلاق ذریعہ عدت بھی ذریعہ حیض ہوئی مگر چونکہ طلاق اور حیض میں تجویز نہیں ہے  
 اس لئے بجائے ذریعہ کے طلاق اور عدت دونوں چیزیں دو دو عدد کر دی گئیں لہذا آزاد عورت اور باندی کے درمیان  
 مقدار میں تو تفاوت ہو گا نہ کہ اصل عدت میں، لہذا باندی اور آزاد عورت دونوں کا حیض سے عدت گزارنا ثابت ہو گیا،  
 حنفی کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا المستحاضۃ قد غیضت المصلوۃ ایاماً فزیعھا انی اذینم حیضہا  
مستحاضہ حرت یا جس میں نماز ترک کرے گی، نماز فرمائیے کہ حدیث کے اندر اقراء سے حیض مراد ہے، و قوله علیہ  
 السلام لما طلعت اذا ما لک فم ۛک فذعی المصلوۃ یرامی بھی اقراء سے مراد حیض ہے (قدوری) اور قیاس کا بھی یہی  
 ثناء ہے کہ عدت جنس کے ذریعے سے ہو کیونکہ برائت رحم کا یہ لگنے کے لئے ہے اور برائت رحم کا یہ حیض  
 سے ہو گا نہ کہ طہر سے۔ (بدائع ص ۷۰، ص ۳)

امام شافعی کا مسلک اور دلیل امام شافعی فرماتے ہیں کہ عدت طہر کے ذریعہ گزاری جائے گی اور دلیل میں  
 قیاس بخوبی دیکھیں کہ جس کو نماز کا قاصر ہے کہ تین سے تین روز تک کا بیشتر یعنی عدد مکبرہ نہایت میں نیز جتنی مقدار کے



خلاف ہوتا ہے جیسے شیعہ لہال و شعبانہ ایام کے اندر لہال مونت ہے تو لفظ منع کو مذکور لایا گیا ہے اور لفظ ایام چونکہ مذکور ہے تو لفظ ثانیہ کو کو مونت لایا گیا ہے لہذا یہاں ثلاثہ کو مونت استعمال کرنے سے معصوم ہوا کہ قیود مذکور کا جمع ہے یعنی قیود یعنی ختم کی کوئلہ اگر قیود کو نہیں کے معنی میں لیا جائے تو یہ تکبیر جس مونت ہے اس لئے عد اور سعد اور شعی تمیز اور قیودوں کا مونت بنو لازم آئے گا حالانکہ یہ قاعدہ کوئی کے خلاف خلاف ہے، بلکہ ظاہر و غیر ظاہر اور قیودوں کے مترادف اٹھا دیے ہیں جس کے معنی مخصوص ختم کے ہیں یعنی جس کے معنی بھی مخصوص ختم کے ہیں اور قیود کے دوسرے معنی میں سے بھی ایسا معنی ختم کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ یعنی جس مونت ہے بعد ان دونوں میں سے ایک کے مونت ہونے سے دوسرے کا بھی مونت ہونا لازم آئے گا تاکہ معنی مترادف کی طرح لفظ بھی مترادف ہے لہذا اس صورت میں ثلاثہ اور قیود دونوں کا مونت بنو لازم آیا اور یہ قاعدہ کوئی کے خلاف ہے کہ تمیز و قیود دونوں مونت ہوں بلکہ منہا بلکہ یہ ہے کہ اگر قیود کے مونت کو مونت لایا جائے تو اس کے مترادف کو لہذا کے معنی میں لایا جائے تاکہ قاعدہ کوئی کی رعایت اپنی رہے نہ یہ جب قیود کو بھی اعتبار ہے تو مذکور ہو گیا اور عد و مونت ہے یعنی ثلاثہ لہذا قاعدہ کوئی سے مطابقت ہوئی اور عدت طہ کے زیر یونکر مونت ثابت ہو گیا۔

۱۱) امام صاحب کی طرف سے اس میں شفہی کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس ثانیہ کو کتاب اللہ کے ساتھ بلکہ میں ترک کر دیا جو نے کیا اور کتاب اللہ سے غاص پر عمل کیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص معنی ثلاثہ پر صرف اسی شکل میں عمل نہیں ہے بلکہ عدت جس کے ذکر یونکر لایا گیا ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں قاعدہ کوئی کی بھی خلاف دوری نہیں ہے کیونکہ قیود مذکور ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دو مترادف لفظ ایام کے معنی احمد ہوں ان دونوں میں سے ایک مذکور ہو اور دوسرا مونت، جیسے مؤثر و حنطہ کے معنی ایام کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ مذکور ہے یعنی مؤثر اور دوسرا لفظ مونت ہے مانی حنطہ کی طرف سے عین اور ذہب یعنی سونا، عین مونت ہے اور ذہب مذکور ہے مانی عین اور حیض جنہی ہوا کہ دونوں کے معنی مخصوص ختم کے ہیں اور کیش مونت ہے اور قیود مذکور اور ای مذکور کا اعتبار کرتے ہوئے ثلثہ کو مونت دیا گیا ہے بقال ثلاثہ قیود و ثلاثہ حیض، لہذا قاعدہ کوئی کی بھی خلاف ورزی نہیں ہے لہذا یہ ہے کہ قیود مخصوص کے اعتبار سے مذکور ہے جس بناء پر ثلاثہ کو مونت لایا گیا ہے۔ (پیش میں ۲۰۰ ج ۳)

۱۲) شافعیؒ کی دوسری دلیل: امام شافعیؒ کی ایک دلیل یہ ہے کہ قرآن کی آیت لَطْفُوهُنَّ بَعْدَ بَيْتِہُمْ وَاخْصُوا الْعِدَّةَ مِنْ بَعْدِہُمْ کے اندر ہم زمانے قیوت ہے اپنی طرف بَعْدَ بَيْتِہُمْ یعنی عورتوں وان کی عدت کے وقت طلاق دینا ضروری ہے کہ نہ اور طلاق کا وقت ایک ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ طلاق شروع کا وقت طہ ہے نہ کہ حیض، لہذا عدت کا وقت بھی صحیح ہو گا نہ کہ حیض، لہذا جواب امام صاحب کے نزدیک لَطْفُوهُنَّ بَعْدَ بَيْتِہُمْ میں لازم ہے سب سے معنی عورتوں وان کی عدت کی وجہ سے طلاق دو معنی عورتوں کے برابر ہونے کا خیال رکھنے ہوئے شافعیؒ

ایسے طہر میں طلاق دو، جس میں وہی نہ کی ہو ورنہ اشترک درمحل ہو کہ عدت کے طویل ہونے کا خطرہ ہے۔

**حکمتہ:** غیر ذی العقل کی بیعت واحد مؤثرت کے حکم میں ہوتی ہے مگر عدا اور معدود کے قاعدہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہذا کوئی شخص یہ اعتراض نہ کرے کہ مثلاً قرء جب غیر ذی العقل کی بیعت ہے تو مؤثرت کے حکم میں ہوگی لہذا عدو کو نہ کرانا چاہیے اور ثلاث قروء کا کیا چاہیے، طلبہ عزیز! یہاں تک عدت کی تشریح مکمل ہو چکی، اب یہی درستی کے پیش نظر چند اعتراضات اور جوابات اختیاری مطالعہ کے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**حکمتہ:** خامس کا حکم قطعی ہے اور قطعی کا اطلاق دو مقام پر ہوتا ہے۔ پہلا قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہوتا احتمال قریب اور نہ احتمال بعید، نہ ہی جس میں امکان اور نہ ہی جاتی بغیر امکان میں قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو، احتمال جو شکی میں امکان پر یہاں بھی سختی مراد ہیں لہذا اظہار یہ ہوا کہ خامس کا حکم قطعی ہے کہ وہ غیر کا قطعی بیان کا احتمال نہیں رکھتا یعنی وہ احتمال جو شکی میں امکان ہو، اور وہ احتمال جو شکی بغیر امکان ہو، واقعیت کے مطابق نہیں ہے، جیسے خامس اور ظاہر کے بیان میں آپ پر مبنی مئے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے تخصیص و تاویل (تھاویز) کے احتمال کے ساتھ ساتھ خواہ ظاہر و غائب عام ہوں یا خاص لہذا واجب یہ اعتراض پیدا نہ ہوگا کہ جب نفس و ظاہر (جو بھی نام کے صیغہ کے ساتھ ہوتے ہیں اور کبھی خامس کے صیغہ کے ساتھ) ایسی احتمال غیر ہے تو وہ قطعی ہو گئے قطعی نہ رہے تو جواب یہی ہے کہ یہ احتمال غیر بدلیل ہے جو واقعیت میں مسطر نہیں ہے لہذا قطع فی الحال، ترتیب اس مذہب کے ہے کہ حکم ظاہر نفس کا قطعی ہے اور احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو بدلیل ہو معلوم ہو یا خاص بھی جائز کا احتمال رکھتا ہے مگر وہ احتمال جو شکی بغیر امکان ہو، البتہ خامس، بیان غیر کا احتمال رکھتا ہے۔ (تور الاذکار ص ۱۵۸/۱۵۹ متن حاشیہ)

**حکمتہ:** اعتراض، اگر وہ لب بغض میں کسی نے طلاق دے دی تو بالاحتمال یہ بغضی عدت میں شمار نہ ہوگا لہذا منصفی کے نزدیک بھی عدت میں بغض سے زائد ہوگئی لہذا اسے ختیوں میں رقم ہمارے اور علی اعتراض کی کرتے ہو۔

ہم آمہ بھی کرتے ہیں تو ہوتے ہیں بدنام بنو قرظ بھی کرتے ہو تو چہ چ نہیں ہوتا

● یہاں طلاق شرعی کی عدت کا بیان ہے یعنی جو حالت طہر ہو لہذا یہ طلاق بدلی ہے، نیز سلطان سے حالت بغض میں طلاق کا قیودہ دور ہے مگر اس پر جواب یہ ہے کہ مصرع فی الاعتراضی جواب ہے کہ نہ تو بغض عدت کی بدلی بلکہ یہ وہی جواب ہے کہ یہ بدلی ذاتی مجبوراً ہے کیونکہ بغیر اس میں طلاق بدلی سے اس کو اگر عدت میں شمار نہ کیا تو اس سے لہذا اس کی تکمیل کے لئے کچھ چوتھا بغض ماننا پڑے گا اور جعلی واعد میں قوی نہیں ہے اس لئے چوتھا بغض عدت میں شمار ہوگا اور پہلا بغض کا عدم ہوگا۔

**حکمتہ:** اب اگر کوئی شخص امام شافعی کی طرف سے یہ کہے کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اللہ عزوجل پر عمل نہیں ہے اور اس کی حکم یہ ہے کہ جس طہر میں طلاق بدلی ہے اس کو عدت میں شمار کرنے کے ساتھ ساتھ ادنیٰ غیر کو کافی طہر مان لیا جائے کہ مصرع فی کا یہ کیا معنی نہیں کیونکہ امام شافعی ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں مانتے جیسا کہ امام شافعی تیسرے طہر کے ثبوت پر ہونے کے بعد طہر کے ثبوت سے حصہ کو کامل طہر نہیں مانتے کو کامل طہر تسلیم کر کے شروع طہر میں ہی دوسرے بدلی سے اس مقدمہ کے خلاف کو جائز قرار دیا جائے بلکہ امام شافعی تیسرا طہر مکمل ہونے کے بعد عدت پوری ہونے کے تاکن ہی لہذا ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں کہ

ہے۔

**دفعہ** ترکی صورت کوئی، ہمیک نہیں دے ہے جواب اس کی صورت میں طرح کوئی؟

**جواب** نہیں اتفاقاً اس سے درمکھل نہیں کہ اگر اس کی صورت سے زیادہ عادت یا تو باغ کوئی کی سے نہیں کہ بعضی؟  
شرعی سے یہ ہو، ورنہ کی ہے نہیں کہ بعضی کا یہ ہو گیا۔ یہ چیز ہے قرآن میں ہے، والابی نفس من الفجعی الی  
انصر و یا علی الی صورت کی مدت میں اس کے نزدیک نہیں کہ اس سے (مصر) و اس سے نہ ہوئے کے ہو جو (اجازت  
الحدیث میں ۳۰۰، ۳۰۱) اور مدت و مدت ہے۔ ماہوں میں ہیں اور طہ کی مدت و صبر سے اور مطلق علی الدفعل کی صورت  
کی صورت

یاد آیت ذار و اللہ تعالیٰ نے بعض سے مسلمہ۔ اور صورت اس کی بعض نے ۲۰۰ اس کی مدت میں اس سے گداری جائے  
کی جائے اس سے یہ مدت عام ہوئی کہ جس صورت کو بعضی آجاس میں کی مدت نہیں سے ہوئی کہ مدت ہے۔

**اعتراض** ستر کے بار و بعض نکات کے التفویض سے مسلمہ ہوتا ہے کہ جس میں طلاق کی ہے تو جن لمبروں میں  
سے ہے اسے حال کھار و یہ طوطی ہے۔ یہ وہم بعد میں شروع ہوں گے۔

**دفعہ** بعض الثالث میں الثالث کا مطلب یہ ہے کہ یہ لمبر اس میں طلاق کی گئی تھی اس سے یک ہے اسلاف کا  
انہ اس بات کا تحقیق نہیں کہ وہ جو اس میں بھی ماخر ہے۔

**فائدہ** الجبص فی النعة السبلان وفی شرع عبارة عن الدم الذي ينفضه رحمہ بالعدة سليمة عن الداء  
و الخصر۔

**تکلیف** فان قلہ حصر الواحد النج مقابلہ سے نہ بعض صورت کا مقابلہ ہے، ورنہ اگر واحد اور قیاس کا قرآن سے مقابلہ مقابہ  
نہیں کہانے کا لیکر کہ: واحد اور قیاس میں چیزیں ہیں اس کتاب میں تفکیک ہے اور بعض کا بعض سے مقایس نہیں ہو سکتا کہ واحد و  
اس لئے بعضی ہے کہ اس کے جو سے استعمال میں شریعہ اور قیاس میں اس کا کام ہے اور اسے میں شریعہ کا طر ہے اور جس  
شریعت میں ہے، یعنی بڑے۔

**المع کتبہ** ولو عمل الاقراء الخ شرعاً و لو دون العمل بهذا المعاص ۱۰۱، دلی علی انہ شرعاً و دون کی  
۱۰۲، ہے یعنی ادا و رد الکتاب فی الجمع بلفظ الذیث فی والای عمل ای وان لم یسکر الجمع بینہما۔

**الملحقہ** لاجل باب فامنت سے اس کا واحد ذکر نہ کیا ہے بعض باب العمل سے ملے، و کا جمع مذکور نہ کیا ہے۔

**فخرج** عنی هذا حکمہ الرجعة فی الخیضة البالغة و زوالہ و نصحیح فکاح الغير و ابطالہ  
و حکمہ الحس و الاطلاق و المنسکر و الذوقی و النجیع و انطلاق و تزویج المزوج بالحب  
یروى مواءم و احکم و امیرات مع کثرة بعدایہا

### ترجمہ

پس اس اختلاف (ذکر اس کی خارج تیسرے نہیں میں۔ مدت کا حکم متفق کیا جائے گا) یعنی اختلاف کے نزدیک  
تیسرے نہیں میں مدت لےنا جائز ہے، اور حکم مدت کا راکل و موقوف ہونا (شرائع کے نزدیک) اور غیر زوج کے

نکاح کا صحیح قرار دینا (شواہغ کے نزدیک تیسرے جنس میں) اور اس نکاح کو باطل اور ناجائز قرار دینا (احناف کے نزدیک) اور (عدت کے مکان میں) غمخیز رہنے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور رہائی کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور سنگی اور غنڈہ دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور طلع کرنے اور طلاق دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور شوہر کا اس مقدمہ کی یکناسے نکاح کرنے اور اس کے علاوہ چار صورتوں سے نکاح کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور میراث کے احکام ان کی کلیہ مفہوم و شمار کے ساتھ (اس اختلاف مذکور پر مقرر ہوتے ہیں)۔

**تفسیر شوافع** فیہ خولج غلیی **ہذا حکمہ** اربع اشیاء اختلاف مذکور کی وجہ سے کہ احناف کے نزدیک عدت جنس سے نہ رہی جائے گی اور شوافع کے نزدیک طہر سے بہت سے مسائل میں احناف اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا، یعنی چونکہ عدت کو طہر میں طلاق دینی ہو اور اب وہ عدت تیسرا طہر فعلی کرنے کے بعد تیسرا طہر فعلی نکاح دہرائی ہو تو چونکہ شوافع کے نزدیک تیسرا طہر فعلی ہونے کی وجہ سے اس کی عدت پوری ہوگئی اور منہی کے نزدیک ابھی عدت باقی ہے کیونکہ اس تیسرے طہر کے ختم ہونے پر عدت پوری ہوگی نیز اندر مذکور ہیں، مسائل میں اختلاف ہوگا۔

۱۔ **حکم الوضوء المیع** اگر آپ باطل طلاق رجلی دے رکھی تھی تو شوہر تیسرے جنس میں رجعت کر سکتا ہے حتیٰ کے نزدیک، کیونکہ عورت ابھی عدت میں ہے اور عدت میں رجعت جائز ہے نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ شوافع کے نزدیک تیسرا جنس شروع ہوتا ہے تو تیسرا طہر فعلی ہوئے اور اس عورت کی عدت ختم ہوگئی اور عدت کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار نہیں رہتا صحت کا ورنہ اس سے یہی تعلق سمجھو کہ شوافع کے نزدیک حتیٰ رجعت باطل ہوئی۔

۲۔ **والمصحی** نکاح الغیر اربع کوئی شخص اس عورت سے تیسرے جنس میں نکاح کرنا چاہے تو شوافع کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے کیونکہ اس کی عدت ختم ہوتی ہے اور منہی کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی اور طہر ہے کہ عدت میں کسی دوسرے کا نکاح صحیح نہیں ہے۔

۳۔ **وحکم الحبس والإطلاق** حتیٰ کے نزدیک تیسرے جنس میں وہ عورت عدت ہی کے مکان میں رہے گی ابھی اس کی رہائی نہیں ہوئی اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے وہ عدت کے گھر سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی جہاں وہ چاہے جائے حتیٰ کہ بند عورت کا جس سے نزدیک ہوگا اور طلاق یعنی اس کی رہائی امام شافعی کے نزدیک۔

۴۔ **والمسکین** والافتاقی حتیٰ کے نزدیک تیسرے جنس میں بھی اس کو بے سکونت (رہنے کے لئے جبر) اور غنڈہ (خرش) دینا جائز ہے ابھی اس عورت کی عدت باقی ہے اور شوافع کے نزدیک کچھ نہیں دینا چاہئے گا کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے۔

۵۔ **والعلیق** والطلاق تیسرے جنس میں مطلق اس سے طلع کر سکتا ہے اور اگر کوئی حوائی ہوتی ہو تو اس کو بھی دے سکتا ہے حتیٰ کہ مذہب کے مطابق کیونکہ اس کی وہ عدت میں ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم

ہو کر کھدا تھی ہو گئی ہے اس سے وہ اب نہ تو طلع کر سکتا ہے اور نہ ہی کوئی طلاق دے سکتا ہے۔

۷۔ و تزوج الزوج البغ تیسرے جنس میں شرافع کے نزدیک وہ مطلق اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے کیونکہ یہ عورت تو نکاح میں نہیں رہی کہ جمع بین الاختین لازم آئے جس کو قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے، قال اللہ تعالیٰ وَاَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ اور بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہے نیز طلاق دینے والا اس عورت کے علاوہ چار عورتوں کو جب تک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے شرافع کے نزدیک، کیونکہ یہ معتدہ و تاب نکاح میں نہیں رہی کہ پانچ عورتوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا لازم آئے اور خفیہ کے نزدیک چونکہ یہ عورت ابھی عدت میں ہے تو وہ مطلق اس معتدہ کے علاوہ چار عورتوں کو مزید نکاح میں جمع نہیں کر سکتا کیونکہ پانچ عورتوں کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے البتہ اس موجودہ عورت کے علاوہ مزید تین عورتوں کو جب تک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے اور خفیہ کے نزدیک اس معتدہ کے تیسرے جنس گزارنے کے زمانہ میں شوہر اس کی بہن سے شادی نہیں کر سکتا کیونکہ جمع بین الاختین لازم آئے گا اور جمع بین الاختین جائز نہیں ہے۔

۸۔ احکام المعیرات البغ اس عورت کے تیسرے جنس میں رچے ہوئے اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہو جائے تو چونکہ ابھی احکام کے نزدیک عدت باقی ہے تو یہ معتدہ اور اہل بیت کی سقن ہوئی اور وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز نہیں اس لئے اس معتدہ کے حق میں مرنے والا وصیت نہیں کر سکتا حدیث میں ہے لَا وَصِيَّةَ لِّلْمَرْثَةِ (کہ وارث کے لئے وصیت درست نہیں) اور شرافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس کو وارث تو نہیں ملے گی البتہ خفیہ ہونے کی وجہ سے مطلق مرنے وقت اس کے لئے وصیت کر سکتا ہے اور احکام میراث چونکہ کثیر تعداد میں ہیں بخاری میں اس اختلاف پر بملہ احکام مختلف یہ ثابت ہوں گے مثلاً تیسرے جنس میں اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہو گیا تو اب یہ عورت خفیہ کے نزدیک عدت وفات گزارے گی نہ کہ شرافع کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک جن طہر مکمل ہو جانے کی وجہ سے وہ عورت عدت سے باہر ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابھی عدت میں ہے اور عدت میں من آنخ نکاح باقی رہتا ہے اور جب نکاح باقی ہے تو یہ عورت مطلقاً غنہا زواج کہلائی جس کی عدت چار مہینہ دس دن ہیں، کھیا قال اللہ تعالیٰ لَیْسَ الْفَرَاغُ الْعَظِيمُ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ مِنْكُمْ وَبِعَدَّتِ اَوَّلَاجُ بَنَاتِنَا بِنَاغِبُهُنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا لَهَذَا اب اس عورت کو عدت وفات گزارنی ہوگی، یہ بت بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ بِنَاتِنَا بِنَاغِبُهُنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت اس سے ہوتا ہے تو اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ بیٹے بظہر خبر ہیں مگر سقن میں اس کے ہیں، لیکن حال و الموالدات یوحسن اور حتیٰ تکلیف زواج خیرۃ (ذمیرہ کا بھی ہے کہ یہ بیٹے بظاہر خبر ہیں مگر سقن انکا ہیں۔

النحو واللفظ: تخریج اب تھلیل سے مضارح کا اور مذکر فاب الحصر باب ضرب کا مصدر یعنی روکا الاطلاق باب انفال کا مصدر یعنی یجوز، اور ذمیرۃ المسکن اسم ظرف، (ان) رہنے کی جگہ، حکم الرجعة اور اس کے جمل



کہ نہ ہو گا اور محض اس بات کا اعتبار کر کے اس خاص پر ترک نہیں کیا جائے گا کہ نکاح تو محض ایک عقد مالی ہے چنانچہ اس کو ترک ضرور مالیہ پر قیاس کر لیا جائے اور نکاح میں ہر کی تعیین و تقدیر کو زوجین کی رائے پر موقوف کر دیا جائے کہ خواہ زوجین دل و دہر ہرے کریں یا اس سے کم و بیش جدید کا نام شافعی کا یہی مسلک ہے مگر خلاف کے نزدیک ایسا نہیں ہو گا بلکہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر کے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائیگا اور ہر کی مقدار دس درہم سے کم نہ ہوگی۔

مسلک شافعی امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر کی مقدار شریعت کی طرف سے متعین نہیں ہے بلکہ جو چیز بھی شریعت نے کی صلاحیت رکھے وہی ہر کی کہنی ہے اور ہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی جس طرح بیع اور اجارہ کہ بیع جس قسم اور اجارہ میں اجرت و کرنہ متعادلین کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے گویا امام شافعی نے میر کو غلو دمالیہ پر قیاس کیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے بلکہ بیع اور اجارہ تو محض حق اسد ہیں جسکے نکاح میں حق اللہ بھی الازت ہے اور نکاح میں سنت اور عبادت کی بھی حیثیت ہے اور اس کے لئے کچھ شرعی شرائط بھی ہیں مثلاً ہر مرد کا ہر عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا اور نکاح بڑا گواہ کے بھی نہیں ہو سکتا وغیرہ لہذا آفتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور قد علینا ماعرفنا کے ہرے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں نقد اور سکینی کا بیان ہے ہر کی یا انہیں ہے اور فروعنا ہمینی اؤخنا (واجب اور ثابت کرنا) ہے جس کے معنی نفون ہیں اور اس پر دو طرح سے دلالت دیا گیا ہے ایک تو یہ کہ فروعنا کا صلا علیہا نہیں آتا ہاں اؤخنا کا صلا علیہا آتا ہے اور دوسرے یہ کہ ما ملکنا کا عطف اڑوا جہم پر ہے اور ما ملکنا سے مراد باعدیاں ہیں اور ظاہر ہے کہ باعدیوں کے لئے ہر واجب نہیں ہے بلکہ نقد اور سکینی واجب ہے تو معطوف علیہ میں بھی نقد سکینی ہی مراد ہو گا گویا آیت کے معنی یہ ہیں قد علینا ماؤخنا علی المؤمنین فی الازواج والاماء من النقص والسکینی لہذا یہ آیت ہر سے متعلق ہے ہی نہیں بلکہ نقد سکینی سے متعلق ہے، خلیفہ کی طرف سے بڑا ہے یہ ہے کہ قرعنا کا صلا علیہا علی نہیں آتا مگر یہاں ایجاب کے معنی کی تعیین ہے گویا آیت کے معنی یہ ہیں قد علینا ما فروعنا ای قدرنا ما رجنا علیہم۔

تخصیص کی فصل یہ شیعہ فعل کے بعد دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی کو ملحوظ مانا اس کے صدارت پر کوڑ کر کے کے تحت (مشکل ترکیبوں کا حل) اور دوسری بات امام شافعی نے یہ فرمائی تھی کہ ما فروعنا کا عطف اڑوا جہم پر ہے اور ما ملکنا سے مراد ندیاں ہیں اور باعدیوں میں ہر نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ما ملکنا سے پہلے دوسرا فروعنا مذکور ہے جو معنی اؤخنا ہے اور جس کا عطف جملہ پر ہے لہذا پینا فروعنا بمعنی قدرنا ہے اور دوسرا فروعنا بمعنی اؤخنا ہے ہمارے ہوئی قد علینا ما فروعنا ائی قدرنا ائی قدرنا علیہم فی ازواجہم و ما فروعنا ائی اؤخنا علیہم فی ما ملکنا ایسانہم در ان طرح کے محدثات قرآن شریف کے اندر دیگر جہوں میں بھی ہیں جیسے الم تر ان الله يستخرج لكم من الارض والسموات والنفوس والنجوم والاحمال والشجر والنبات وکثیر من الغامی کے اندر کثیر سے پہلے ایک دوسرا يستخرج مذکور ہے اور پہلے يستخرج

سے مراد بخصیض ہے اور دوسرے بضم سے مراد وضع الحیة علی الارض ہے۔

### اختیاری مطلقہ

**حادثہ**۔ موجود نہ ہونے کے اعتبار سے وہی درجہ کا ذات نہیں گرام اور پھر سوا ضروری کہ چاند کی ہے اور ہر قاضی ۵۰۰ م  
تیر لکھی اس قدر شافعی چاندنی پندرہ سو تھیں کہ اور نو سو لکھی گئے تھیں اور ہر ضروریوں کے درمیان  
تقدیر حضرت پورانی حدیث سے کی گئی تھی اور یہی ہے شافعی کی وجہ سے تقدیر وہی تھی کہ کوئی حد نہیں لکھی ہے البتہ  
مرہن شافعی حکم میں ہر مثل واجب ہوگا بقدر وہی ہوئی ہو عورت یا نکل مدغور انتقال و یا ہر مطلقہ شافعی کی کتاب میں ہے۔  
**نکاح**۔ بعض لوگوں نے اعتزائی کی ہے کہ فرضاً تو عقد اور زوج کے معنی میں مترادف ہے البتہ خاص نہیں ہے؟  
ایک ایسی فقہی ناموس و مشرک بن گئے ہے کہ شافعی کے فرق کے ساتھ کہ مراد شافعی کی اس حد تک بھی لکھا گیا ہے  
کہ فرضاً عقد اعتبار کی بنا پر شرعاً تقدیر کے معنی میں حقیقت ہے۔

**قولی**۔ یا رسول اللہ صرہ و رسول صرہ کے ملنے کا دعویٰ ہے۔

**المطہ**۔ اعتبار باب اطمینان یا اس کو نامور کرنا قرآن میں ہے نہ آخر الی قولہ کہ کتاب قرب سے عید قائم مفعول یہ  
کہ یہ قرآن (قرب) مقرر کرنا۔

زفوع علی هذا فی النکاح فی الجواز افضل من الاطمینان بالنکاح و انما الجواز باطلانی  
کیونکہ ما شاء الزواج من جمیع و تعویض و انما اؤمّن الثلث جملۃ واحدة و جعل عقد النکاح  
قائلاً للفسخ بالنکاح۔

### توضیح

اور امام شافعی نے اسی اصل پر (کہ نکاح ان کے نزدیک عقد اور ایسی طرح ہے کہ یہ حکم شرع کیا ہے کہ نقل مبادت  
کے لئے اپنے آپ کو فارغ کرنا نکاح میں شغول ہونے سے افضل ہے اور امام شافعی نے ضرائق کے ذریعہ نکاح میں  
کر دینے کو جس طرح شہر چاہے مہاجر قرار دیا ہے۔ نوہ تینوں طلاقیوں کو (ایک طہر میں) جمع کر کے یا متفرق کر کے  
(یعنی تین طلاقیوں کو تین طہروں میں) اور امام شافعی نے تین طہروں کو یکبارہ ہی سمجھنے اور واقع کر کے کو بھی مہاجر قرار دیا  
ہے اور امام شافعی نے نکاح کو غلطی کے ذریعہ فاسخ کیا ہے۔

**تشریح**۔ زفوع علی هذا فی النکاح ای علی ان النکاح عندہ کالمعقود العالیہ بلا امام شافعی کے  
نزدیک نکاح چونکہ شرعاً اجارہ کے ہے کہ اس میں نہ کوئی قربت ہے اور نہ قاست بہت تو غلطی مبادت کے لئے غلطی اور  
مہاجر کو لڑی مہاجر ہے نکاح کا عقد اختیار کرنے سے جس طرح ہے کہ کوئی افراد کے مقابلہ میں غلطی مبادت مہاجر ہے (اور  
نکاح نہ کر کے نہ میں موت ہونے کا اندیشہ ہو تو کسی صورت میں امام شافعی کے نزدیک بھی نکاح نہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے  
اور دوسری روایت یہ ہے کہ غلطی بہت کے وقت نکاح کرنا سنت ہے۔ ابن الشافعی)

۲۔ و انما الی آخرہ امام شافعی کے نزدیک نکاح چونکہ عقد کی طرح ہے اور عقداً علی متکافئ کی طرح



لیکن سوچ کیا جاسکتا ہے خواہ قمار کے ذریعہ یا خیارِ یب و غیرہ کے ذریعہ اسی طرح نکاح کو بھی طلاق کے ذریعہ جس طرح شوہر چاہے بائیں کر دے درست ہے مثلاً تین طلاقیں جمع کر کے دی جائیں اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ صبر و احسن میں کئے بعد دیگرے تین طلاقیں دیدی جائیں یا تفریق کر کے کہ ہر ایک طہر میں ایک طلاق دی جائے دونوں شکلیں مباح ہیں۔

۴ واما حق الزمات الحیام شافعی نے ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کو بھی مباح فرمایا ہے مثلاً انسہ طالق ثلاثاً کہا جائے (جملة واحدة آتی دبعۃ واحدة یا بارگاہی)

۵ وجعل عقد النکاح الی آخرہ امام شافعی کے نزدیک چونکہ نکاح عقد مالی کی طرح ہے اس لئے جس طرح بائع و مشتری کی رضا مندی سے بیع کو کھینچ کر باج و نا ہے جس کو قمار کہتے ہیں اسی طرح بھی رضا مندی کے ساتھ شوہر عورت سے دوہرے لیکر نکاح کو کھینچ کر سکتا ہے جس کو طلع کہتے ہیں، لہذا امام شافعی نے نکاح کو طلع کے ذریعہ جمع کرنے کے قائل مانتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر پھر دوبارہ عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر کو از سر نو تین طلاقیں کا استحقاق ہوگا امام شافعی کے مسلک کے مطابق تمام مسائل پر اسے ہونے کے بعد اب احناف کا مسلک معتبر ہے ۱۰۲۰ باب فرماتے ہیں کہ نکاح بائع و ثواب ہے ودریث میں ہے النکاح من مستی و قال فعن وجب غن مستی فلیس منی غیرا من و عیال و الا فخص و درکست نماز پڑھئے تو اس کو اتنی رکعتوں کے برابر ثواب ملتا ہے جبکہ مجر و بیعی ہے انش و عیال والے شخص کو در رکعتوں کا ثواب صرف دو رکعتوں ہی کے بقدر ملتا ہے، الغرض نکاح سے بہت ہی اونچی اور دینی مصلحتیں وابستہ ہیں لہذا اگر نکاح کو باطل کرنا ہی ہے اور ایک نعت سے چھ ہو تو اس کے لئے ایسے طریقہ کو استعمال کیا جائے جس کو شریعت نے پسند کیا ہو اور اس کو مستحسن سمجھا ہو، یعنی ایک طہر میں صرف ایک طلاق دی جائے اور وہ طہر ایسا ہو جس میں کوئی شک ہو کہ نہ کہراپے طہر میں طلاق دی جس میں کوئی شک نہ ہو تو استغفر رحمت کے امکان کی وجہ سے عدت کے طویل ہونے کا امکان ہے اور عدت کا طویل ہونا یہ عورت کے لئے ہامشہ مشقت ہے نیز طہر میں طلاق دے دوینے سے ایک فائدہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شخص ہے کہ شہر کا غرض اس مدت میں فرو ہو جائے اور مفارقت کا ارادہ ختم ہو جائے جبکہ یہ فائدہ ایک ساتھ تین طلاق دینے کی صورت میں حاصل نہ ہوسکے گا امام صاحب نے ایک ساتھ تین طلاق دینے کو بہت ہی مذموب اور شریعت کے مخالف سمجھتے ہیں اور بعض صحابہ نے تین طلاق دینے والے شخص کو مستوجب قتل سمجھا ہے، نیز حضور نے تین طلاق دینے والے شخص کو فرمایا کہ تم اللہ کی کتاب سے کھیل کر گئے ہو حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں اس لئے میں ایک شخص اتھو کر کہنے کا کہ اسے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا میں اس کو قتل نہ کروں، الغرض طلاق ثلاثہ دینے پر سزا کا نکتہ مجدد مدینہ سنی اللہ علیہ وسلم نے اعتباراً برائعتی فرمایا ہے اور طلع دینے کے نزدیک طلاق بائع کے درجہ میں ہے نہ کہ نکاح کے درجہ میں، لہذا پھر اگر کسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر باقی ماندہ دو طلاقیں کا حقدار ہوگا اور اگر وہ طلاق دینے کے بعد طلع کیا ہے تو چونکہ اب طلاق میں تین ہو گئیں اس لئے یہ عورت احناف کے نزدیک



ہے۔ دوسرے بعد میں عزت معاف کر گئی ہے۔ مقررین سے استدرال کا جواب کالج کو کھلائے شہوت کرنا چاہئے ہے کیونکہ کالج میں اور دینی سرپرڈ لڑتے ہیں مگر یہ چاہنا بھی غریبیت ہیں انکی پیکی کے خفقہ کا انتظام کرنا اور کھینچ سکی اور ضروری کی دوز صوبہ کرنا چاہئے لیکن کھلائے شہوت کا اور چند چیزیں ہیں

مکتبہ اہل ایمان کے نزدیک ہر مسلمان کا جو ضروری ہے، چنانچہ قرآن میں ہے: **أَن تَعْلَمُوا أَعْمَالَكُمْ** اللہ اور امام شافعی کے نزدیک، لیکن جو ضروری نہیں ہے بلکہ تعلیم قرآن الخیرہ کا بھی مہربان چاہتا ہے۔

مکتبہ اہل شافعی کے نزدیک ہر مسلمان کے لئے وہی ضروری ہے کھل غلط ہوئے سے مہربان ہے کہ جبکہ اہل انساب کے نزدیک غلط ہے کھل غلطی کے ہے۔

مقتضیٰ ہر عورت پر واجب ہے کہ اگر وہ طلاق کی قیادت کا اعتبار ہوگا تو نہ کہ وہ انفسہم کی قیادت کا (برقیہ)  
مقتضیٰ۔ امام شافعی کے ایک قول میں طلاق سے طلاق کا وجہ ہے اور طلاق ان کے نزدیک طلاق نہیں (ایک قول کے مطابق)  
امام شافعی کی یہ دلیل ہے کہ عورت کو طلاق کی قیادت ہے لہذا طلاق مرد و عورت میں دونوں کے لئے ہے۔ مگر امام شافعی نے طلاق کا  
عینہما ایسا افسدہ بنا دیا ہے کہ عورت کو طلاق کا ذکر کرنا ہی طلاق ہے اور مرد کو طلاق کا ذکر کرنا ہی طلاق ہے۔  
انہی طلاق مانا جائے تو طلاق کا عدد نہیں ہے بلکہ ہر طلاق کا ایک جواب نہیں الّا حیائہ۔ الطلاق مرد و عورت میں دونوں کے لئے طلاق  
کا ذکر ہے مگر مرد میں بھی ایک اور مسئلہ نکاح کا بعض کلمہ شروع ہو کر عورت کو طلاق کا ذکر کرنا ہی طلاق ہے۔ تو ان کے لئے طلاق  
کی شکل ہے یعنی طلاق بالمال کی جگہ ایسا افسدہ لکھ کر طلاق کا طلاق مرد و عورت میں دونوں کے لئے ہے۔ یہ ہے کہ  
الطلاق مرد و عورت میں دونوں کے لئے ہے۔ اور یہ طلاق میں مال ہے۔ اور یہ طلاق میں طلاق کا وعدہ ہے۔ طلاق کا وعدہ ہے۔ طلاق کا وعدہ ہے۔  
انہی طلاق کا عدد نہیں ہے بلکہ ہر طلاق کا ایک جواب نہیں الّا حیائہ۔

كذلك قوله تعالى حتى نسكن زوجا غيره ، خاص في وجود النكاح من المرأة ولا يترك العمل به بما روى عن النبي عليه السلام أيضا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وبها فكأنها باطل باطل باطل . ويخرج من الخلاف في حق القوي ولزوم المنهر والنفقة والسكنى وزوج الطلاق والنكاح بعد الطلاقات الثلاث على ما ذهب إليه قدماء أصحابه بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم .

11

[illegible]

جس کی طرف امام شافعی کے اصحاب متفق ہیں کہ جس میں طلاقوں کے بعد (مطلقہ کو اسی مرد سے) نکاح ہونے میں برخلاف اس مذہب کے جس کو شافعی میں سے متاخرین نے اختیار کیا ہے (یعنی متاخرین شوافع کے نزدیک مطلقہ ٹھیک کا شوہر ہر اول سے بغیر طلاق کے نکاح صحیح و درود سے نہ ہوگا)

**تشریح۔** و كذلك یعنی جس طرح باطل میں لفظ **فَرَضْنَا** خاص تھا اسی طرح اسی آیت کے اندر لفظ **تَنْكِحَ** خاص ہے یعنی اسی آیت کے اندر **تَنْكِحَ** میں واحد مؤنث غائب میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف مردی ہے چنانچہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کو تیسری طلاق بھی دیتے تو اب اس کے لئے دوبارہ نکاح نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ شوہر ولی کے علاوہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لے، دیکھئے آیت کے اندر نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے (چنانچہ فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے) لہذا اگر عورت کی طرف سے وجود نکاح میں یہ میثاق خاص ہے جس سے **خُفِيَ** استدلال کرتے ہیں کہ باطل لڑکی خواہ وہ باکرہ ہو یا غیر بلا اذن ولی اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے اس کے برخلاف امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ باکرہ اور قیدہ دونوں میں سے ولی بھی اپنا نکاح بغیر اجازت ولی کے از خود نہیں کر سکتی بلکہ اگر لڑکی خواہ مخیر ہو یا بااختیار ولی کو ولایت اجہار حاصل ہے لیکن قیدہ خواہ مخیر ہو یا بااختیار اس کا نکاح اس سے اجازت لیکر ولی ہی منصفہ کرے گا امام شافعی کے نزدیک عورت کی عہدیت سے نکاح منصفہ نہیں ہوتا اور امام شافعی خود واحد سے استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ سے مروی ہے **لَبِثَا عُمَرُوهُ مَكْحُوفٌ نَفْسُهَا بَغِيرِ اِذْنٍ وَلِبِثَا فَتَنَاسُهَا مَا طَلَّ مَا طَلَّ** کہ جو عورت بغیر اپنے ولی کی اجازت کے نکاح اپنا نکاح کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے (یہ آیت طلاق کا حکم بتلا رہی ہے) نیز ایک دوسری حدیث سے لے کر نکاح الا بولی کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوگا۔

**فیصلہ۔** یہاں تحقیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی جتنی یہاں ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے خاص پر بھی عمل ہو جائے اور حدیث پر بھی عمل ہو جائے۔ لہذا اس پر واحد (ایہا امر اذہن) کی وجہ سے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا تو کتب میں کیا جائے گا بلکہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا کہ باطل لڑکی بلا اذن ولی اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے نیز قرآن شریف کی دیگر آیات میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے ارشاد باری ہے **وَالْمُغْضِلُونَ اَنْ يَنْكِحُوْهُ** اور انھیں کہ جب عورتوں کی عہدیت عمل ہو جائے تو تم ان عورتوں کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکنا اسی طرح ایک اور آیت ہے **اَنْ وَهَبَتْ نَفْسُهَا** اس میں بھی اپنے آپ کو جبر کرنے کی نسبت عورت کی طرف ہے نیز حدیث سے بھی ثابت ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے حضرت ابن عباس سے مروی ہے **اَنْفُسُ نَفْسُهَا** و **لِبِثَا** کہ جو عورت اپنے نفس کی ولی سے زیادہ حقدار ہے واللہ اعلم سہ سہی یہ ہیں **اَنْفُسُ نَفْسُهَا** و **لِبِثَا** (ہم ایسے ۹۳ م ۱۱) اور یہ بات عہد میں بھی آئی ہے کہ عورت جب عاقلہ بالغہ ہے اور وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کی حقدار ہے تو اپنے نفس پر بھی تصرف کی حقدار ہوگی

۱) ہذا شرع دکانیہ کہی وہ حدیث جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے یعنی اُتھا امر باللعنہ نواس حدیث کی راوی حضرت عائشہ صدیقہؓ ہیں جبکہ ان کا نقل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ انہوں نے اپنی انجی حصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا معلوم ہوا کہ یہ حدیث مروجہ ہے یا منسوخ ہے یا پھر اس حدیث میں باغی مراد ہے نہ کہ آزاد عورت اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی دوسری حدیث لا نکاح الا بوليہا کمال کی نفی پر محمول ہے یا غیر کو اس نکاح پر محمول ہے اور قسح علیہا بقرہ اعتبار سے منسوخہ و باطلہ مطلقاً سب مورثوں کو شامل ہے حالانکہ یہاں مراد باطل یا گیا ہے کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے نہ کہ منسوخ۔

۲) سیاق کلام (فان طلفها الخ) کی وجہ سے قسح کی ضمیر بالغی کی طرف راجع ہے کیونکہ قسح امر کے معنی میں ہے اور امر بالغی کو ہوتا ہے نہ کہ صغیر کو دوسری کہات یہ ہے کہ نکاح نام ہے متعلقہ بین کے کلام کا اور کلام پایا جاتا ہے لفظ اور معنی دونوں سے اور معنی پایا جاتا ہے اختیار صحیح اور مطلق کمال کے ذریعہ جبکہ نکاح کمال حاصل نہیں کرتی لہذا وہ قسح کی مخالف بھی نہیں ہے، یہی وجہ سے باغی کے تصرف کا ثر یا کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ وہ غیر مکلف ہوتا ہے اور اس کی بات بکھری سورۃ کلام کہا جاسکتا ہے معنی نہیں۔

و منسوخ مہ آتی من الخلاف المذکور من أن النکاح ینفذ بعاری النساء عندنا دون عندہ منسوخ فرماتے ہیں کہ چونکہ بلا اذن ولی شخص عورت کے کلام سے نکاح صحیح نہیں ہوتا اور حنفیہ کے نزدیک بلا اذن ولی شخص عورت کے کلام سے نکاح صحیح ہو جاتا ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر مستند ذیلی مسائل میں حنفیہ اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا۔

۳۔ ولی کا طلاق ہونا اور تبرہ فقہ اور سنن کا لازم ہونا اور طلاق کا واقع ہونا حنفیہ کے نزدیک تو صحیح ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جب بالغ لڑکی کا بغیر اپنے ولی کی اجازت کے خود نکاح کرنا درست ہوگی تو نکاح کے بعد شوہر کے لئے ولی کرنا بھی حلال ہے اور شوہر پر نفقہ اور سنن وغیرہ بھی لازم ہے لیکن شوافع کے نزدیک مذکورہ تمام امور صحیح نہیں ہیں کیونکہ جب نکاح بلا اذن ولی صحیح ہی نہیں ہو تو شوہر کے لئے زوجی کرنا حلال ہے اور نہ شوہر اور نہ نفقہ اور نہ سنن لازم ہے اور نہ طلاق دینے سے طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب نکاح ہی منسوخ ہوا تو طلاق واقع ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔

۴۔ والنکاح بعد الطلاقات الثلاث الخ ذریعہ بحث مسک ہے کہ اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین طلاق دے دے جس نے بلا اذن ولی از خود نکاح کر لیا تھا تو کیا جدید نکاح کے لئے طلاق کرنا چاہئے؟

۵۔ تین طلاقوں کے بعد عورت کا پھر ای شوہر سے نکاح ہونے کے سلسلہ میں امام شافعی کے اصحاب قدما و فرما تے ہیں کہ طلاق کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نہی نکاح ہوا تھا اور نہ ہی طلاق جاری ہوئی اور جب طلاق جاری ہی نہیں ہوئی تو طلاق کیوں کر ضروری ہوگا اور اب جو نکاح ہو رہا ہے یہ نکاح ایسا ہے جیسا کہ ابتداً نکاح ہو رہا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بلا ولی کی اجازت کے نکاح چوکھٹے ہو گیا تھا اور پھر تین طلاقوں دینے کی صحیح ہوا لہذا شوہر بول کے ساتھ نکاح کرنے کے



**حاشیہ** اگر کواکب کو بارود و استول کر کے نہ مار لے گا کہ ان کی لذت و مدح کی حرارت محسوس ہو تو درست ہے  
**التوسیع** ایسا امر الفاعل لازماً و امر الفاعل کجھ مع موصوف اپنی صفت سے کرانی کا افعال آپ پر مجتہد  
 انھیں کسی شے کا کجھ نہ بنا باطل فاعل کو پر مجتہد کسی کو مطلق نہیں ہوا ہے۔

وَمَا الْعَالَمُ فَنَوَعَانِ خَلْقَهُ حُصِّلَ عَنْهُ الْمَعْصُومُ وَغَايَةُ سَمِّهِ يَحْصُلُ عَنْهُ شَيْءٌ كَالْفَاعِلِ الَّذِي لَهُ يَحْصُلُ عَنْهُ  
 شَيْءٌ لِهَذَا بِسُورَةِ الْحَاقِصِ فِي حَقِّ لَزَامِ الْفَعْلِ لَا مَحَالَةَ۔

### ترجمہ

اور میرا حال ہے میں اس کی بات میں جیسا آپ وہ جس سے بعض فرد کو نہ میں کر گیا کیا ہو اور ہر وہ جس  
 سے کسی فرد کو نہ میں نہ کیا ہو جس کو عام جس سے کسی فرد کو نہ میں نہ کیا ہو ہو تو وہ خاص کے درجہ میں ہے اس پر بھی طور  
 سے لے لانا ہونے کے حق میں۔

**توضیح** مابقی قرینہ تو قریب میں آپ نظرات پر جو پہنچے ہیں کہ وہ ہم اور غلبہ کہ جو فرما کی ایک تمامیت  
 کوشاں ہو کسی شخص کو ہم جس شخص کے بغیر مابقیہاں سے صحت ہو مگر بغیر شروع کر رہے ہیں چنانچہ عام کی وہ نسبتیں  
 ہیں مگر عام حصر عنہ بعض میں وہ ہم اس سے لڑا میں سے بعض کو خصوص کر گیا ہو مگر عام کو بعض  
 عنہ شبہی جنی وہ عام اس کے حق میں سے بعض کو خصوص نہ کیا ہے ہو۔

ہم یہ فیہ خصوص حد بعض کا قسم ان کے ساتھ لے کر آتے ہیں کہ عام غیر خصوص منہ بعض منہ بعض نہیں ہونے اور  
 اس پر بعض طور سے اس کے لئے میں اس کی صراحت سے جنی میں طرح عام ہے مگر کو بھی خود سے شامل ہوتا ہے اور  
 اس پر عمل کرنا بھی وہ ہے اس طرح مگر خصوص منہ بعض بھی اپنے معنی کو بعض کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس پر بھی  
 عمل ہوتا ہے اور اس کے لئے میں اس کے لئے عام میں خصوص کا احتمال ہے جیسے کہ مثلاً ہے صاحب عام الاوقاف  
 جنس منہ بعض اور جنس کے لئے ہو کہ اس کا کچھ بھی نہیں ہوتا اس لئے کہ ہم فیہ خصوص منہ بعض خود عام  
 اور قریب کی طرف سے ہے نہ کہ شبہی اور اس پر اس بھی عمل خود ہی واجب ہو گا نہ کہ قطعی اور جنی طریقے سے ابداً غیر  
 وہ اور قریب سے اس کی خصوص درست ہے اور تا اس کی دلیل سے یہ حال زائل ہو جائے تو پھر ہم میں نصیحت پیدا  
 ہو جائے گی ہے ان کے لئے مگر صلی علیہم السلام انہاں فرمایا ہے میں نے کیا افعال جو بلا دلیل ہو وہ منہ بعض ہونے  
 سے مابقیہاں میں کیا وہ میں انہاں کا شبہ کرنا ہے تو پھر تو کچھ قرینی نفس احتمال خصوص کی نہ ہو مگر فیہ منہ  
 کا اور انی بھی موقوفہ ہے اور انہاں میں نہ ہو تو میں نہ ہو گا یہ ایک مذاق نہ ہو جائے گا اور لفظ تو معنی کے سے  
 فعل مراد ہے وہ ہے کہ وہ انہاں کے لئے کیا ہوا ہے جو انہاں کے معنی کے ساتھ ہے مگر اس کے لئے کہ ایک  
 خاص یہ ہے کہ مگر خصوص منہ بعض انہاں میں قطعی کرنے کے خاص کی طرف سے اور اس میں کچھ پیش کر دو گا یہ  
 (حق میں عام الاوقاف حصر عنہ بعض) ہر کے ایک مگر مجتہد اور معصوم ہے۔





و جب ہوگا **نقطہ** چوری کے عوض میں ہوگا اور حنان مالِ مسروق کو ہلاک کرنے کے لالچ میں ہوگا۔

**نہوت:** اگر چور کے پاس مالِ مسروق موجود ہو، ہلاک نہ ہوا ہو یا ماسروق کو اس نے فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو اور وہ سامانِ مشتری یا مسووب لڑکے پس موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں مشتری اور مسووب لڑکے سے وہ سامان لیکر اصل مالک کو واپس کر دیا جائے گا کیونکہ مال موجود ہوتے ہوئے مالک کی ملکیت اس سامان میں بالاتفاق برقرار ہے اور **مشتري** یا **تاليف** کے پاس وہ مال موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو گیا ہو تو اب حنان نہیں لیا جائے گا (بدائع الصنائع)

امام شافعی فرماتے ہیں کہ قطع پر کے ساتھ ساتھ چور سے حنان بھی لیا جائے گا خولہ مالِ مسروق ہلاک ہو گیا ہو یا اس نے قصدِ ہلاک کر دیا ہو غصب پر قیاس کرتے ہوئے یعنی اگر غاصب مٹی مضموب کو مالک کے پاس پہنچا دے تو اس کو حنان دینا پڑتا ہے یعنی مالِ مضموب کی قیمت دینی پڑتی ہے تو اسی طرح چور سے بھی مالِ مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد حنان لیا جائے گا کیونکہ جس طرح غصب کے اندر غاصب نے حقِ غیر پر تعدی اور زیادتی کی ہے اسی طرح چور نے بھی مالِ غیر پر تعدی کی ہے، خلاف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کتابِ اللہ کے مقابلہ میں ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا جائے گا اور چور پر حنان واجب نہ ہوگا۔

#### اختیاری مضامعہ

**نکضہ:** جرنہ بعد کسبائے ماکہ صدر یہ بھی کہا جاسکتا ہے عبارت ہوگی جرنہ مکسبہ بعد انکضاب یہ قاعدہ جاری ہوگا کہ جب مضامعہ غیر مضموب ہو تو مشتری کا کہہ دیا جائے گا کہ وہ مٹی مضموب کو ہلاکت، استحلاب کی مٹی یا قطع پر ہے۔

**نکضہ:** غاصب کی مزرعہ حاکم کی مزرعہ پر موقوف ہے اور اگر وہ مکسبہ معاش ہو تو اس کی مزرعہ ہے کہ چھرا اس کے بیٹے میں کھسکا دیا جائے۔

**نکضہ:** سرقہ میں یا تو اس وقت کا لیا جائے قبلہ کم از کم وہ درہم کی چوری کی ہو اور ہاتھ کو پیچھے سے لٹکا جائے گا نیز بخون اور بچہ کا قطع پر نہ ہوگا اور اگر کسی شہ کی وجہ سے چور کا قطع پر نہ ہو سکے تو بھرا اس پر حنان واجب ہوگا جرنہ بعد کسبائے ماکہ ماکہ مضموب میں ہو سکتا ہے اور اس وقت اس کی طرف لٹکانے والی حمیہ مخرؤفہ ہوتی ہے نہ مخریہ۔

**نکضہ:** سارق کا اولاد نہ ہونا یا ہونا کا لیا جائے گا پھر اگر چوری کرے تو بایاں پر ابھر بھی اگر چوری کرے تو اسی کو قید میں بند کر دیا جائے گا جب تک کہ وہ توبہ نہ کرنے یا پھر جب تک کہ وہ مرد نہ جائے۔

وَالَّذِي عَلَىٰ أَنْ يُخْبِتَهُ مَا خَافَهُ مَا ذُكِرَ مِنْهُ مُعْتَدًا إِذَا كَانَ الْمَوْلَىٰ لِخَاصِّهِ إِنْ كَانَ عَاقِبَتُهُ تَطْلِيلًا  
عَلَانًا فَلَا تَبْ حُرَّةٌ فَالذَّنَّ عَلَانًا وَخَافَهُ لَا تَعْلَنُ

#### ترجمہ

اور اس بات پر دلیل کہ کفر عام ہے وہ ہے جس کو ام مخرن نے ذکر کیا ہے کہ جب سولی اپنی باندی سے کہے کہ

اگر ہوا جو کچھ میرے پیچ میں ہے لڑا تو تو آزاد ہے پس اس باندی نے لڑا اور لڑکی دونوں جہم دے تو وہ آزاد نہیں ہوگی  
**تفسیر:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لڑکا ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمدؒ کا ذکر کردہ قول بھی ہے چنانچہ لفظ ما  
 جس طرح اصطلاح فقہاء میں عام ہے اسی طرح لغت کے اعتبار سے بھی عام ہے اس پر مصنف امام محمدؒ کے قول سے  
 دلیل پیش کرتے ہیں اور امام محمدؒ فقہیہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام لفظ بھی ہیں یعنی جس طرح ان کا قول لفظ میں معتبر اور  
 حجت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی ان کا قول حجت ہوتا ہے چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے  
 اِنْ كَانَ مَا فِي بطنِكَ غَلَامًا فَلَا تَبِيعِيْهُ اَوْ اِنْ كَانَ بطنَكَ خُفْرًا اَوْ اِنْ كَانَ بطنَكَ حَمْلًا اَوْ اِنْ كَانَ بطنَكَ حَمْلًا اَوْ اِنْ كَانَ بطنَكَ حَمْلًا  
 عام ہے لہذا باندی اسی عمل میں آزاد ہوگی جب کہ کل حمل لڑکا ہی ہو لہذا اگر اس باندی نے اس حمل سے لڑکا اور لڑکی  
 دونوں جنمیں تو باندی آزاد نہ ہوگی کیونکہ لفظ ما عموم کے لئے ہے اور عموم کا خلاف یہ ہے کہ کل اولاد جو باندی نے جنم دیا ہے  
 لڑکے ہی ہوں اور اگر صرف ایک لڑکا جیتا تو شب بھی وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے عام ہے یعنی  
 کل حمل باعتبار اجزاء کے لڑکا ہی ہے جو لفظ ما کے عموم میں داخل ہے۔

فَوَيْلٌ لِلْعِبْدَةِ عَلٰى النَّحْبَةِ مَا فَعَلَتْهُ الْخَبْرُ

وَبِشْرٍ يَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَاَلْفَوْهُمَا مَا يَنْشُرُ مِنَ الْقُرْآنِ لَوْلَا عَامٌ فِيْ جَمِيعٍ مَا يَنْشُرُ مِنَ  
 الْقُرْآنِ وَمِنْ حُرُوْزِهِ عَلَمٌ قَوْلُهُ الْخَوَارِ عَلَى قِرَآءَةِ الْقَبِيْخَةِ وَجَاءَ فِي الْغُبُوْرِ اَنَّهٗ قَالَ لَا  
 صَلَوةَ اِلَّا بِقَابِخَةٍ الْكِتَابِ لَفَعْلَانَا بَعْمَا عَلَى رَجْعِهِ لَا يَنْغِيْرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَانَ نَحْمِلُ الْخَبْرَ  
 عَلَى نَفْسِ الْكَمَلِ خَشِيَ يَكُوْنُ مُطْلَقًا الْغُرَافَةَ قَرَحًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَآءَةِ الْقَبِيْخَةِ وَاجِبًا بِحُكْمِ  
 الْغُبُوْرِ

### تقریر جامعہ

اور اسی کے مثل ہم اللہ تعالیٰ کے قول فالفوہما ما یمنشور من القرآن لولہ عام فی جمیع ما ینشور من  
 تمام قرآن کے بارے میں عام ہے جو بھی نمازی کے لئے آسان ہو اور اس عموم کی ضرورت میں سے سورہ فاتحہ کی قرأت  
 پر نماز کے جواز کا سقوط نہ ہوتا ہے (یعنی نماز کا جو ارادہ جو ارادہ سورہ فاتحہ پر موقوف نہیں ہے) اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا صَلَوةَ اِلَّا بِقَابِخَةٍ الْكِتَابِ کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی چنانچہ ہم نے ان دونوں  
 پر یعنی قرآن کے عام اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم (مطلق قرأت) سختی نہ ہو بایں  
 طور کہ ہم خبر واحد کو کمال کی ننگی پر محمول کریں گے یہاں تک کہ مطلق قرأت کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ  
 فاتحہ کی قرأت خبر واحد کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

**تفسیر:** مصنفؒ کے قول بمصلحہ کی دو طرح تشریح کی جا سکتی ہے ۱۔ بمصلحہ ائی بمصلحی ما مَرَّ مِنْ اَفْ  
 اَلْعَامِ الَّذِيْ لَمْ يَخْصُ بِهِ الْغُبُوْرُ بِمَنْزِلَةِ الْغَايِبِ فِيْ لُزُوْمِ الْفَعْلِ بِهِ وَقَوْلُهُ مَا يَنْفَالُهُ حَقٌّ مَّا فِيْ

جیسا کہ گذر چکا کہ عام غیر مخصوص سے بعض قطعی ہوتا ہے اور مثال سے اس کو واضح بھی کر دیا ہے لہذا اسی طرح قرآن کی اس آیت کے بارے میں بھی ہم کہتے ہیں کہ اس کے اندر غلطی عام ہے اور اس پر عمل کرنا بھی ہے۔

۱۔ مسئلہ اسی بظنی ما قرأ فی اللہ کلمۃ ما کان جاثماً فی العنان السابق الذکرا فی المطالب الاہمی مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ما قبل آیت صامسا میں، نام تمام انی طرحاً فافروا واما فیشر من القرآن کے اندر بھی لفظ صا عام ہے جس سے حدیث استدلالی کرتے ہیں کہ قرآن میں مطلق قرأت فرض ہے جو بھی آسان ہو سورہ فاتحہ ہو یا کوئی دوسرے بھی کم از کم یک بار آیت یا پچھونی پچھونی آیتیں، لہذا اس عموم کی ضرورت میں سے یہ بات ہے کہ نماز کا جو سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو بلکہ نماز کی کوثر ان شریف میں سے جہاں سے بھی پڑھنا آسان ہو وہیں سے پڑھ لے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا شتمین طریقے سے پڑھنا ہر رکعت میں فرض ہے لہذا سورہ فاتحہ یا اس سے کسی حرف کو ترک کرنے سے نہ پڑھنا نہیں ہوگی اور امام، لکھتے ہیں کہ فاتحہ اور سورہ دونوں فرض ہیں اور دونوں احکامات حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حدیث یہ ہے لاصلوۃ الا بقراءة الکتاب کہ بغیر سورہ فاتحہ کے نماز نہیں ہوگی وروی لاصلوۃ الا بقراءة الکتاب و سورہ معنیاً او قال و ضنی معنیاً (برائے) روایت کیا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ اور سورہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی یا یہ کہا کہ سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور پڑھنے کے بغیر نماز نہیں ہوگی اور فاتحہ اور سورہ کی قرأت اس لئے بھی فرض ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں نہ تو سورہ کی قرأت پر مواظبت فرماتے تھے ہر فرضیت کی دلیل ہے، فقیر جواب میں فرماتے ہیں کہ فاتحہ، یا فاتحہ اور سورہ دونوں کی قرأت کو فرض قرار دینا اطلاق قرآن کا صحیح کر: ہے اور جب امام شافعی کے نزدیک کتاب اللہ کا صحیح خیر متواتر کے ذریعہ بھی جائز نہیں ہے تو خیر واحد کے ذریعہ کیسے جائز ہوگا لہذا ہم قرآن کے عموم اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کریں گے کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم عام (فاقروا الخ) خیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ ہر حدیث کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ لاصلوۃ الا بقراءة الکتاب، لاصلوۃ کملۃ الا بقراءة الکتاب کے معنی میں سے یہاں تک کہ مطلق قرأت (سورہ فاتحہ ہو کوئی اور سورہ) کتاب اللہ کے حکم یعنی فاقروا واجب کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ فاتحہ کی قرأت حدیث کے حکم یعنی لاصلوۃ الا بقراءة الکتاب کی وجہ سے واجب ہوگی، لہذا اگر کسی شخص نے کسی رکعت میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی یا صرف سورہ فاتحہ پڑھی اور یہی سورہ نہیں پڑھی تو ترک واجب کی بنا پر مجہد سے روک کر پڑھے گا۔ اور ہانی صلی اللہ علیہ وسلم کا سورہ فاتحہ اور سورہ دونوں کی قرأت پر مواظبت فرماتا وہ فرضیت کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو واجب پر بھی مواظبت فرماتے تھے۔ علیحدہ جن روایات میں فاتحہ خلف الامام کا ذکر ہے ان میں کسی میں بھی ساقط الفاظ کے ساتھ یہ مروی نہیں ہے کہ ہم اسے پیچھے فاتحہ پڑھ لیا کرو، بلکہ مطلق اور محمل الفاظ ہیں جن کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ قرأت صرف منفرد اور امام کے لئے لازم ہے نہ کہ مقتدی کے لئے، نیز قرأت خلف امام کی روایات قرآن کی آیت و اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا سے پہلے کی ہیں لہذا وہ منسوخ

جس چنانچہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ قرأت کرنے والے مقتدی کے منہ میں عطر ڈال دیا کہ وہ منہ کو لایا نہ سکے اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے فرمایا کہ تھے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے تو اس کے منہ میں انکار و اہانت نہ ہو۔

## اختیاری مطالعه

**خلاصہ:** بعض شعرات نے لا حولہ الا باللہ کے کتاب کو خیر مشہور کہہ ہے خیر واحد نہیں جیسا کہ تمام جگہوں پر لکھا ہے۔ آخر اس امر کا اشارہ ہے کہ خیر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے، لیکن عام معنی کے خیر یا کہ اس روایت کو خیر مشہور کہنا جائز نہیں ہے اور بالقرائن اگر اس کو خیر مشہور مان بھی لیا جائے تو کتاب اللہ کی تخصیص کے لئے خیر مشہور کا حکم ہو ضروری ہے، نہ کہ ممکن۔ لہذا یہاں یہ قوی احتمال ہے کہ لا حولہ الا باللہ عام معنی کی حقیقت کے بجائے کتاب کی ہی پر محمول کیا جائے، لہذا یہ حدیث محکم سے محکم نہیں ہے، لیکن حدیث نہ تو اس حدیث سے قرآن کی تخصیص صحیح نہ ہوگی۔

**حاشیہ:** فرض نمازوں کی صرف پہلی دو رکعتوں میں اور وتر کو سب سے پہلی دو رکعتوں میں فرض ہے اور سورہ طہ اور فرقہ نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی نمازوں کی سب سے پہلی دو رکعتوں میں ایک سورت چار رکعات واجب ہے اسی طرح سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی سورت نماز فرض کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی سب نمازوں کی سب سے پہلی دو رکعتوں میں واجب ہے۔

**ملاحظہ:** اگر کوئی براہِ امت مسلمہ کرے کہ آیت طافروا ما یسر علیہا منہا کے بعد تو ایک آیت سے کھڑکی قرأت نہ ہوئے گی۔  
 خصوصاً چار بار جب تعظیم ہوگی تو اس کا حکم ملتا ہوا ہے لہذا جب یہ تقاضا ہو گیا تو اب اس سے ملحق قرأت کی کریمیت بھی جائز نہیں ہو سکے گی۔

یہ ہے کہ عرف میں ایک آیت سے کب پر قرأت کے نام کا اطلاق ہی نہیں ہوتا ہندو طبقہ سے کوئی شخص جس میں نہیں ہوئی کہ آیت مذکورہ کا حکم لگتی قرار دیا جائے نیز ایک آیت سے کب کی قرأت کو عرف عام میں قرأت نہ کہ بارگاہ کے بغیر ہی چاروہ رہتے ہیں، جیسے ہم اللہ واللہ غفرلہ، یونان اللہ معلوم ہوا کہ قرأت اسی وقت قرأت کہلائے گی جب کہ تم از کہ ایک آیت ہو (زبدان) اسی طرح اگر کسی اور صاحب بارگاہ اور قرأت ایک آیت سے کب کی قرأت کرے تو کوئی حرج نہیں ہوگا بلکہ کبھی کبھی بارگاہ اورادہ پوری آیت ہی چاروہ اسی حالت ہے جیسے ہم اللہ والرحمن الرحمن کرم کاسوں کے شہرہ دار کرتے وقت چاروہ دیتے ہیں لیکن قرأت کے قصہ سے ایک آیت سے کب کی قرأت بھی نہیں اور صاحب کے لئے چاروہ ۱۷۸۶ء سے۔ (بدائع ص ۱۹۷ مرقاۃ)

**تذکرہ:** آجیت نے مذکور میں فرمایا کہ جو آسمان ہو تو اس میں ایسی کی قرأت کر لو مگر انکو بعض خطا ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھنا آسان ہوتا ہے جو کیا وہ نماز میں پورا قرآن پڑھ دے تو ان پر اس قدر ان پر میں سمجھتا ہوں کہ جو جب ہے بے قرأت کے سلسلہ میں چونکہ لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اس مقدار کا اعتبار کیا جائے گا کہ کم از کم بڑی ایک آیت پڑھنی ضروری ہے اور بڑی آسمان ہو اور چھوٹی آسمان اور دوسری بات یہ ہے کہ جن الفاظ میں اللہ میں تعظیم لینا لائق تو بعض قرأت ضروری کی کہ تمام جو آسمان ہو۔

تو کہیں: **عالمس من القرآن** میں عاموصوف ہے **تہشک** باب فعل سے اُسی کا سینہ واحد مذکر غائب ہے میں بانیہ یا بغیر عبارت ہوئی **لا امل** (اُمَلُّ) اَنہ **تہشک**۔

[illegible]

وَقُلْنَا تَخَذِلْنِي لِیْ قَوْلِهِ تَعَالٰی وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یَذْكُرْ اَسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ اِنَّهُ یُوجِبُ حُرْمَةً  
مَنْزُوْلَ التَّسْمِیَةِ عَادًا وَرَحْمَةً لِّی الْعَصْرِ اِنَّهُ عَلَیْهِ السَّلَامُ سُبْحٰنَ عَنْ مَنْزُوْلِ التَّسْمِیَةِ عَادَةً فَقَالَ  
تَخْلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِیَةَ اللّٰهِ تَعَالٰی لَیْ قَلْبٌ كَلِّیْ اَمْرًا مُّسْلِمًا فَلَا یُحْكَمُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا لِاِنَّهُ لَوُثِّقَتْ  
الْحُلُّ بِفَرْكِهِمَا عَادًا لَّتَبَّتْ الْحُلُّ بِفَرْكِهِمَا نَاسِبًا فَجَنَّبَهُ بِرَفْعِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَفَرَّكَ الْغَبْرُ

### ترجمہ

اور اسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یَذْكُرْ اَسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ" میں کہا کہ یہ قول اس ہر نور  
کے (کھانے کو) حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ جس پر قصداً ہم اللہ ترک کر دی گئی ہو ورنہ بیٹ میں آیا ہے کہ نبی علیہ  
الصلوة والسلام سے منسوب ہونے کے متعلق معلوم کیا گیا وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا اس کو کھانا، کیونکہ ہر  
مسلمان آدمی کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام موجود ہے پس آیت اور خبر کے درمیان تعلیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر ترک  
تسمیہ عادت سے ہر نور کے کھانے کی حالت ثابت ہو جائے تو ترک تسمیہ ناسباً سے جانور کے کھانے کی حالت یقیناً ثابت ہوگی  
پس اس وقت کتاب اللہ کا حکم (نکبہ) مرتفع اور فسخ ہو جائے گا لہذا خبر کو ترک کر دینا چاہئے گا۔

**تفسیر:** وَقُلْنَا تَخَذِلْنِي لِیْ قَوْلِهِ تَعَالٰی مَا لَمْ یَذْكُرْ اَسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ اِنَّهُ یُوجِبُ حُرْمَةً  
فَلَا یُعَادِ حُرْمَةً طَبْعًا یعنی مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح ہم نے آیت میں عام غیر مخصوص ذرا بعض کے متعلق بیان  
کیا ہے کہ اس پر عمل کرنا فسخ ہے اور طبعی شی اس کے ساتھ نہیں ہو سکتی اور اس کی چند مثالیں بھی بیان کی جا چکی ہیں تو اسی  
طرح ہم قرآن کی اسی آیت "وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یَذْكُرْ اَسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ" وانہ الفسخ کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ اس  
کے اندر فقط عام ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس جانور پر ذبح کرتے وقت ہم اللہ پر بھی گئی ہو تو اس جانور کا  
کھانا حلال نہیں ہے، اب ہم اللہ نہ پڑتے کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ ذبح کرنے والا ہم اللہ  
پڑھنا بھول گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قصداً ہم اللہ بھول دی ہو، اور آیت کے عموم میں بلا ہر دونوں شکلیں داخل  
ہیں چنانچہ ہم اللہ قصداً ترک کر دیا ہو یا سہواً ہم اللہ ترک ہو گئی ہو تو اس جانور کا کھانا ہرگز نہیں ہے جیسا کہ عام مانگنے کا یہی  
مسلک ہے، اور ان کا استدلال اس آیت کے لغو سے ہے۔ حتیٰ آیت کے الفاظ اس بات کے متفق ہیں کہ ترک تسمیہ قصداً  
ہو یا سہواً، بہرہ و صورت اس جانور کا کھانا نہ پڑ جائے جس سے دیگر نام اور عقیدہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت منسوب سہواً کو شامل  
نہیں ہے اور اس کا پتہ دو وجوہ سے چلا رہا ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ترک تسمیہ عند الذبح کو فسخ فرمایا ہے (وإنه  
للعق) حالانکہ ترک تسمیہ سہواً فسخ نہیں کہا، کیونکہ سہواً اور بھول بندہ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی طرف سے ہوتی  
ہے جیسا کہ آپ کا معلوم ہے کہ اگر روزہ کی حالت میں چوک سے کوئی شخص کچھ کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں  
نوشہ کی طرح یہاں بھی ہے کہ ذبح کرتے وقت بھول سے ہم اللہ بھول گئی ہو تو معاف ہے نیز بھول چوک اور نسیان پر  
سواخذہ نہیں ہوتا۔ حدیث میں ہے رَفَعَ عَنْ اَنْفِی الْخَطَا وَالنِّسْيَانِ ہذا معصوم ہوا کہ ترک تسمیہ سہواً اسی آیت میں

اور میں نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بایں یعنی اسم اللہ بھول جانے والا بھولہ ڈاکڑ کے ہے اور ڈاکڑ بھی زبان سے ہوتا ہے اور بھی دل سے گویا اس نے دہا میں اللہ کا ذکر کر لیا۔ (بدائع) ابتدا آیت کے تحت ایک فرد بایں کہ اس جانور کا کہنا حلال نہیں جس پر قصداً اسم اللہ ترک کر دی ہو اسی مہیوہ کو مصنف کتاب نے اللَّهُ يُوَحِّبُ حُرْمَةَ مَنُورِهِ النَّسْبَةِ عَامِلًا سے بیان کیا ہے اس کے برخلاف امام شافعی فرماتے ہیں کہ اسم اللہ کو قصداً ترک کیا ہو یا سہواً بہر دو صورت اس ازید کا حکم حلال ہے کیونکہ حدیث نبوی ہے اللَّهُ عَمِلَ السَّلامَ سُبُلَ عَنْ مَنُورِهِ النَّسْبَةِ عَامِلًا طبع اس سے ایسے ذبیحہ کا حلال ہونا معلوم ہو رہا ہے جس پر اسم اللہ کو قصداً ترک کر دیا گیا ہو کیونکہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مزدک التمیمی غدار کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں کوئی غدار اس کے لئے کہ اللہ کا نام پر قلب مومن میں ہے اور دوسری حدیث ہے اَسْمُومَنْ يَفْنَى عَنِّي اِسْمُ اللَّهِ تَعَالَى سَمِيٌّ اَوْ لَمْ يَسْمَعْ عَنِّي مومن آدمی اللہ ہی کے نام پر فانی ہوتا ہے، اسم اللہ پڑھتا ہے یا نہ پڑھتا، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ آیت اور حدیث میں تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر مزدک التمیمی عمار کو حلال مان لیں تو مزدک التمیمی سہواً کا حلال ہونا بدیدہ اولیٰ ہے جیسا کہ اس کو احناف و شوافع و ملائق حلال سمجھتے بھی ہیں تو قرآن کے عام کے تحت ایک فرد بھی ہائی نہ رہا بلکہ اس وقت کتاب اللہ کی اس آیت کا حکم بالکل مرتفع اور ختم ہو جائے گا کہ وَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ عَمَلًا اور اس تعارض میں تطبیق کی کوئی ممکن نہیں ہے کیونکہ ایک وقت آیت کا اسم اللہ اور حدیث رسول اللہ پر عمل ممکن نہیں ہے، لہذا قرآن کے مقابلہ میں ضرور احد ترک کر دیا جائے گا کیونکہ یہ عام غیر مخصوص اس بعض ہے جو نقل ہوتا ہے اور ضرور احد نقلی ہوتی ہے اور نقلی کے مقابلہ میں کوئی ترجیح دی جاتی ہے نیز امام شافعی کی مسئلہ احد حدیث ضعیف ہیں اور امام شافعی ایسی حدیث سے استدلال کرنے کو رد نہیں سمجھتے، اور بعض، احد حدیث حالت نسیان پر محمول ہیں جیسے اَلْمُؤْمِنُ يَذَعُ عَلَى اِسْمِ اللَّهِ تَعَالَى اَوَّلَ لَمْ يَسْمَعْ امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تائید میں ایک حدیث بھی ہے جس کے راوی راشد بن حید ہیں، ذَبَحَهُ الْمَسْلَمَ حَلَالًا نسفی اَوْ لَمْ يَسْمَعْ عالمہ بنعقلہ اور احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ تمام صحابہ مزدک التمیمی عمار کے حرام ہونے پر متفق تھے، پس اس حق کی ترجیح تو عمل کوئی اللہ واپ اگر آپ پر ہیں تو چلنے پلنے اختیاری مطالبہ پر بھی نظر ڈالنے چاہیے۔

#### اختیاری مطالبہ — (مترجم نو کی ترجمہ بھی بات سنائی)

مکتبہ امام صاحب پر نام پوائی کی طرف سے یہ مترجمی کرنے ترک تیرہ ماہ کی شخصیت حدیث وَقَعَ عَنْ اَمْرِ الْعَصَا وَالْمِصْبَاحِ سے آئی تو کہ جواب یہ ہے کہ ہم نے شخصیت کی ہی نہیں بلکہ رائے تیرہ ماہ کے ذبح و بقلہ کے ہے اور یہ بات جو ہے کہ اسم اللہ مطلق ہے اور مطلق لڑکان کی طرف دنا ہے جیسا کہ مہیوہ ہے المطلق عرف الہ احمد رائے اور لڑکان تک تیرہ خدا ہے نہ کہ سہواً کیونکہ سہواً تیرہ مجوز ہے (اصول ص ۴) پھر نے دانا ہے نہ کہ چھٹا، اور تیسری بات یہ ہے کہ اگر بھائی تیرہ چھٹا ہیں، ان میں نہیں تو شخصیت ہی اقتضا ہوئی جب تک کہ عام کے تحت کم از کم ایک فرد ہائی رہے نہ اگر مزدک التمیمی سہواً کی طرف متروک التمیمی عمار بھی حلال ہو جائے گا کہ تحت یک بھی فرد ہائی نہیں، نہ گا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت مذکورہ مطلق تو نہ کہ مطلق بلکہ مطلق است (مترجم بات سے ہے اور حدیث کا مطلق



دینا (یعنی حرمت کو ثابت نہیں کرتا) پس قول باری تعالیٰ در خبر کے درمیان توفیق و تطبیق ممکن نہیں ہے لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

**تفسیر:** وَكَذَلِكَ أَخْذُ آثِمِ مَثَلٍ مَا نَرْكَبُوا لِيُغْفِرَ لَنَا بِمَا كُنَّا نَعْمَلُ لَمْ يُخَصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ یعنی حسب سابق کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر وہ امر کو ترک کرنے کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو اس آیت کے اندر لفظ الرضا یعنی عام سے جس کا مضرب یہ ہے کہ تم پر شہادی، ہمائیں بھی حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے یعنی ان سے نکاح اگر حرام ہے تو دودھ پلایا ہو یا شیر لہذا لفظ الرضا اپنے عموم کی وجہ سے مرفوعہ کے نکاح کے حرام ہونے کا قاضی کرتا ہے (رضیع کے ساتھ) نیز حدیث میں ہے فَنَهَى الرِّضَاعَ وَكُنْهَ فَاسْوَأُ لَيْتِي تَمْرًا دودھ پلانا اور زیادہ دودھ پلانا دونوں برابر ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے (بدائع ص ۳۰۴، ج ۳) اس کے برخلاف ایک حدیث ہے لَا تَحْرُمُ الْعَصَّةُ وَلَا الْعُضَانُ وَلَا الْأَمْلَاجَةُ یعنی ایک مرتبہ یا دو مرتبہ یعنی ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دودھ پلانا کو چھڑا دودھ پلانے والی کا اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دفعہ داخل کرنا یا دو دفعہ داخل کرنا حرمت رضاعت کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ حضرت امام شافعی کا یہی مسلک ہے کہ ایک یا دو مرتبہ بچہ کے پستان چوسنے سے یا ایک دو مرتبہ دودھ پلانے والی کا اپنے پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حرمت رضاعت پانچ گھنٹوں دودھ پینے سے ثابت ہوئی مگر قرآن وحدیث میں تطہین کی کوئی شکل نظر نہیں آتی لہذا خبر وہ امر کو ترک کر دیا جائے گا اور قرآن کے عموم کو باقی رکھا جائے گا نیز حدیث مذکور لَا تَحْرُمُ الْعَصَّةُ الْخَرَّاسُ اس علماء نے ذکر کیا ہے کہ اس میں اضطراب ہے لہذا یہ حدیث یا تو تناب اللہ کی وجہ سے مردود ہے یا منسوخ ہے (بدایہ بحوالہ قدوری ۱۶۸)

**نوٹ:** الْعَصَّةُ بمعنی چوسنا یا رضیع کا نفس ہے یعنی دودھ پینے والے بچہ کا اور الْأَمْلَاجَةُ بمعنی پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنا یہ مرتبہ کا نفس ہے یعنی دودھ پلانے والی کا۔

**تفہیم:** اتنی بات یاد رکھ ضروری ہے کہ حرمت رضاعت بچہ کی عمر یعنی دو سال تک کی عمر میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اِنَّمَا الرِّضَاعَةُ بَيْنَ الْمَجَاعَةِ بِمَعْنَى رِضَاعَةٍ سے جو حرمت ثابت ہوئی وہ اسی زمانہ کے دودھ پینے سے ثابت ہوگی جس زمانہ میں دودھ سے علی بچے کا نشوونما ہوتا ہے یعنی جو دودھ کھا جائے یعنی بھوک کو دفع کرنے سے تندرست رہے گا و بکیر نفس کی بھوک چونکہ محض دودھ سے رفع نہیں ہوتی بلکہ غذا کھانا اور خوراک سے رفع ہوتی ہے اس لئے دو سال کی عمر کے بعد کا دودھ چنا حرمت کو ثابت نہیں کرے گا اور مدت رضاعت کا دو سال ہونا صحیحین کے نزدیک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے درامہ الوضیۃ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

**نوٹ:** لَا تَحْرُمُ الْعَصَّةُ وَلَا الْعُضَانُ البع کی ایک دوسری توجیہ اور پانچ گھنٹوں سے حرمت رضاعت ثابت ہونے کے متعلق امام شافعی کا استدلال اگر دیکھنا چاہو تو اس کو اختیار باری مخاطبہ میں رکھ کر نیز اس اختیار باری مخاطبہ سے



آپ کو ایسی ایسی باتیں معلوم ہوں گی جو آپ کے دل میں گھوم رہی ہیں اور جن کو ظاہر کرنے پر آپ کا دل بے تاب ہے۔  
اختیار ہی مختار اللہ (کسی طالب علم کو دودھ اتر آئے تو: یا شوہر بڑی کا دودھ پی لے تو؟)

مکتبہ المائتہ لکھنؤ لکھتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ مکھن دودھ پینے سے ثابت ہوگی اور استدلال حدیث عائشہ سے ہے عن عائشہ أنها قالت كان دوماً أنزلني من اللبن أن هضر وعتات معلومات بحرم ثم نسجن به حسان معلومات فتولني رسول الله عليه وسلم لئلا يقرآن في حرمت رضاعت کے لئے کہ جس رضاعت دونا نازل ہوا (دو مرتبہ دودھ پیا) پھر منسوب ہو کر پانچ رضاعت ہائی رہیں اور منسوب صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ کم از کم ثابت کیے ہیں کہ یہ آیت منسوب ہو گئی ہے۔ اور اب صرف مطلق دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثابت ہونا باقی رہا، انھوں کا نسخ اس طرح بھی ہوا ہے کہ وہ آیت سب کے دشمنی سے بھلا دی جائے حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن سے بھی گھر صفات کتاب سے بھی مالک ثابت کر دی جاسکتا ہے۔ لا نحرّم البصّة ولا البصطان النجی کی ایک توجیہ یہ ہے کہ حدیث شریہ نقل مراد ہے کہ بچہ پستان کو ایک دوسرے پر سے اور پستان سے دودھ نہ نکلے اسی طرح عورت اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دوسرے ڈالے اور دودھ نہ نکلے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی مگر یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پستان سے نور دودھ نہیں نکلتا بلکہ دوا چار مرتبہ پستان کو بچہ سے اور نہ دے جانے کے بعد اور دودھ نکلتا ہے۔

حرمت رضاعت دو سال سے چند ایک دفعہ ایک دیہاتی کی عورت نے بچہ بنو اور مر گیا چنانچہ عورت کی پستان اور مزدور ہو گئی تو دیہاتی دودھ چرتا تھا اور کئی مرد بچہ تھا ایک دفعہ ایک مکھن طلق میں چلا تو اس نے اور مرنی دشمنی سے سسہ معلوم کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ بچہ کی حرام ہو گئی اس دیہاتی نے پھر مرنی مسئلہ خدا ابن مسعود سے معلوم کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حرام نہیں ہوئی کیونکہ حرمت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو گوشت پیدا کرے اور اتر دودھ سے نشو و نما بھی ہو اور یہ خاصیت صرف اس دودھ میں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلے اور اتر دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی، معلوم ہوا کہ اسی دودھ سے حرمت ثابت ہوگی جو صرف دو سال کی عمر میں چا جائے نہ کہ اس کے بعد دودھ پینے سے۔

مسئلہ: اگر مرد کے دودھ نکل آئے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر دودھ پینے کا شک ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر کنواری لڑکی کی پستان میں دودھ اتر آئے تو اس سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔

ملاحظہ: اگر کوئی مضر فیہ یا مضر علیہ کرے کو آیت وامہانکم اللہ او مصلحکم کا عام مخصوص نہ انھیں کی قبیل سے ہونا لازم آ رہا ہے نہ کہ عام غیر مخصوص مت انھیں کی قبیل سے کیونکہ اس میں یہ تخصیص ہے کہ حرمت رضاعت نہ رضاعت ہی میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی نہ کہ اس کے بعد لہذا جب یہ آیت عام مخصوص مت انھیں کی قبیل سے ہے تو قطعی ہو گئی اور جب یہ قطعی ہے تو ضرور لا نحرّم البصّة اللع سے اس میں مزید تخصیص ہو جاتی چاہے عورت دیکر ایک بار مکھن دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہو۔

اس امر میں کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ حرمت رضاعت میں دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کی قدر کو ہم نے خود قرآن کی آیت وامہانکم اللہ او مصلحکم میں لفظ امہات سے سمجھا ہے کہ امہات بمعنی اصول ہیں (یعنی لفظ اس کے معنی اصل کے ہیں) لہذا جب اس میں لفظ دودھ پلانے والا یا اصل ہیں تو دودھ پینے والے

ہے ان کی فراغ اور ان کے اجراء ہو گئے اور حقیقت اسی وقت ثابت ہوئی جبکہ مرصعہ کے ذریعہ سے بچہ کا گوشت پوست اور ہڈیوں میں نشوونما پیدا ہو اور ہڈیوں اور گوشت میں نشوونما اسی ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے جبکہ بچہ اسی ذریعہ کا انکلیہ نکلتا ہو اور اس کی تمام تر غذا اور وہی ہو جیسا کہ حدیث اسیحا المرصعة من المصنعة کی طرف سے چند سطروں کی تفسیر کی ہے نیز امداد رضاعت ہی وحدت ہے جس میں کھنہ ذریعہ سے بچہ کا نشوونما ہوتا ہے برخلاف کبیر کے کہ کبیر شخص کے گوشت پوست و ہڈی پر غذا اور حوراک پر ہوتا ہے نیز امداد رضاعت کے بعد ذریعہ چاہے اس تیت کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو اس ثابت ہوئی کہ اس آیت میں کوئی شخص نہیں ہے لہذا یہ بحث عام فی خصوص من بعض کی نہیں ہے بلکہ اس کا عم قلعی ہے چنانچہ فی ذریعہ مذکور کہ اگر باجائے کار تیت کو اپنے عموم پر رزق رکھ جائے گا۔

**اللفظ** ارض من لب النعاس سے باقی کو مومن غائب المرصعة یا ب صحت سے اسم فاعل مؤنث المصعة مضمون مضاعف (ان میں) ایہ وقت الاملاحة یا ب النعاس ذریعہ چلائے گا۔

وَأَمَّا الْعَامُّ الْمَذْمُومُ عَنْهُ النُّعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَالِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَحْصِيصِ الْبَالِي يُخَوِّزُ تَحْصِيصَهُ بِغَيْرِ الْمَوَاحِدِ أَوْ الْقِيَامِ إِلَى أَنَّ يَنْفَعِيَ الْفَتْكُ وَنَعْدَ ذَلِكَ لَا يُخَوِّزُ تَحْصِيصَهُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُحْصِيصَ الَّذِي أَخْرَجَ النُّعْضَ عَنْ النُّعْضَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَخْجُولًا يَكُنْ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ لَوْذٍ مَعْنًى فَجَازَ أَنَّ يَكُونَ نَاقِئًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِّ وَجَازَ أَنْ يَكُونَ دَاعِلًا تَحْتَ ذِيَلِ الْغَضَرِ لَلْمُتَوَسُّعِ الْكُفْرَانِ فِي حَقِّ الْمُعْصِي فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جَمْعَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ ذَلِيلِ الْغَضَرِ لَمْ يَخْرُجْ عَنْ جَانِبِ تَحْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمُحْصِيصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنْ الْغَضَرِ حَارَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لَا يَحِلُّهُ مَوْجُودَةٌ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمُعْصِي فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وَجُودِ بَلَدٍ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمُعْصِي نَزَحَ جِهَةً تَحْصِيصِهِ فَيَعْمَلُ بِهِ نَزَحَ وَجُودِ الْإِحْتِمَالِ

### توضیح

اور بہر حال وہ عام کہ جس سے بعض افراد کو عام کر لیا گیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس عام پر باقی افراد بھی مل کرنا واجب ہے احتمال تخصیص کے ساتھ (یعنی جن افراد میں تخصیص نہیں ہوئی ان پر احتیاب تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے) ایسے جب باقی افرادی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو فی الواقعہ یا قیاس کے ذریعہ باقی کی (یعنی باقی افراد میں سے کسی فرد کی) تخصیص اس حد تک جائز ہوگی کہ (عام کے تحت) جن افراد باقی راجح نہیں اور ان تخصیص کے بعد عام کی تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس عام مخصوص میں داخلہ جس میں تخصیص ہوتے ہوئے نیز افراد باقی ہیچ ہیں) عمل کرنا واجب ہوگا اور یہ تخصیص (یعنی ابتداء میں قلعی کے ذریعہ تخصیص ہونے کے بعد بخر و اصل یا قیاس کے ذریعہ تخصیص) جائز ہے اس لئے کہ جس شخص (تخصیص کرنے والی دلیل) نے عام کے من جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے تو اگر بعض

بہول افراد کو کہلا ہے تو ہر فرد زمین میں احتمالی تخصیص ثابت ہوگا (جس کی تشریح یہ ہے) کہ جس جائزے کو وہ فرد، ختم ہونے کے وقت باقی ہو (یعنی اس فرد کی تخصیص نہ ہوئی ہو) اور (یہ بھی) جائز ہے کہ وہ فرد، دلیل خصوص (تخصیص) کے تحت داخل ہو (یعنی اس فرد کی تخصیص ہوگئی ہو) پس ہر فرد زمین کے بارے میں دونوں طریقوں (۱۔ عام کے تحت باقی رہنا ۲۔ دلیل خصوص کے تحت داخل ہونا) برابر ہو سکتیں، یہی وجہ اس بات پر دلیل شرعی قائم ہو جائے کہ وہ فرد (جو کسی فرد) ان افراد کے مجموعہ سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں وہ اس فرد کی تخصیص کی جانب راجع ہو جائے گی (یعنی یہ فرد عام کے تحت باقی رہتا ہے)۔ باقی خیرہ کو دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائے گا اگر اس شخص نے عام کے بدلہ اس سے بعض معصوم افراد کو دیا ہے تو ممکن ہے کہ وہ معصوم فرد کسی لڑکی صحت کے ساتھ معادل ہو جو جنس فرد زمین میں موجود ہو جس کی وجہ اس فرد زمین کے علاوہ کسی فرد میں اس صحت کے پائے جانے پر دلیل شرعی قائم نہ جاسکے تو ان (فرد) کی تخصیص کی جانب راجع ہو جائے گی (یعنی یہ فرد جس میں صحت موجود ہے عام کے ختم سے نکل کر دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائے گا کیس عام پر یعنی اس کے تحت باقی افراد پر احتمالی تخصیص کے ساتھ مل گیا جائے گا۔

**تشریح:** تجھے میں سبق میں جن باتوں میں عرض کرتی ہیں ۱۔ اس عبارت میں چونکہ عام نفس عند البعض کا بیان ہے اس لئے کلیتہاً یہ ہے کہ تخصیص کن شرائط کے ساتھ ہوگی ۲۔ عام نفس عند البعض کے ختم کے بارے میں چار اقوال ہیں ۱۔ تخصیص کسی حد تک صحیح ہے۔

۲۔ کلی بات تخصیص کن شرائط عام کے افراد میں سے بعض افراد کو جس دلیل کے ذریعہ صحت نہیں ملے اس دلیل کو تخصیص کہتے ہیں اور تخصیص کی تعریف یہ ہے فصر العام علی بعض مسماہ بکلام مستغنی موصول یعنی عام کو اس کے بعض افراد پر کام مستقل مقدر کے ذریعہ محصور کرنا اور عام اور ضمیمہ کے نزدیک تخصیص کن شرائط یہ ہے کہ تخصیص افعال و کام سوا بنڈا بغیر عبارت لانے بعض عقل و عادت پر جن کی بناء پر بعض افراد کو عام سے ملحدہ کرے وہ تخصیص نہیں کہیں گے جیسے اللہ خالق کی شئی کے اندر شئی سے مراد ہوسکتی ہے نہ کہ خود جب الوجود اور یہ زمین وغیرہ عقل کے ہے کہ کوکب اللہ اس سے تحقیق سے پیدا کرتے ہے۔ لئے کوئی کام نہیں آیا ان اس لئے اس تخصیص نہیں کہیں گے، اسی طرح جنس اور مشاہدہ بعض افراد کی طبیعت کو تخصیص نہیں کہیں گے جیسے بعض کے تعلیق و انقیاد میں کلی شئی تو یہاں واقعہ یہی مراد نہیں ہے عبارت کی مثال جیسے کوئی کہ لا آکل انسا تو متعارف سری مراد ہوئی ہے لہذا اس کو تخصیص نہیں کہیں گے۔ (السنن و الاشیء ص ۱۱۹) یہ تخصیص کام مستقل ہو بغیر مستقل نہ بوجہ غایت، شرط، استثناء، صفت اور بدل بعض وغیرہ کے ذریعہ بعض افراد عام کا قمر نہ لیا گیا ہو، حمایت کے ذریعہ جیسے لم انعد الصیام الی انھن شرط کے ذریعہ جیسے ولکم نصف ما نزلنا وادجکم انتم بھی لھن ولذ النع شرط نے تو کہ شہر کے لئے غلبہ کے لئے دار صورت کے ساتھ نام کرنا ایک صورت ہوئی ہے کوئی لڑکا نہ چھوڑا اور (شرط بغیر جزاء کے کام مستقل نہیں ہوتا جیسے است طالق ان دخلت لعدا) استثناء کے ذریعہ جیسے حاد می القوم لا یذا صفت کے

ذریعہ جیسے فی الابل المسانعة وکوفہ، اور بدل بعض کے ذریعہ جیسے جہاد فی القوم بعضہم اور تیسری شرط یہ ہے کہ شخص عام کے ساتھ معترن ہو یعنی عام کے نظم کے بعد مخصوص شخص آجانا چاہیے دونوں کے زمانے میں بعد اور فصل نہ ہو جیسے فعلن شہد منکم الشہر فلنبضہ ومن کان مریضاً أو علی سفر فعدہ من ایام انحر میں شخص یعنی ومن کان مریضاً عام سے معترن ہے یعنی فعلن شہد منکم النحر میں لفظ من عام ہے ہر شخص کو شامل ہے خواہ وہ معترن ہو یا مریض ہو یا مسافر ہو ہر ایک کو روزہ رکھنے کا حکم ہے پھر بعد آیت سے مسافر اور مریض کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دیدی گئی، اور نہ ہمارے ہمارے مخصوص کے درمیان بعد از ان ہوتا اس کو تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ ترجیح دینی کہیں گے جیسے والمطلقات یتربصن بانفسھن النحر کے اندر المطلقات عام ہے مطلق فی الدخول ہو یا بعد الدخول اس کو بظاہر صریحاً نہ رکھنے کا حکم ہے پھر یا ایہا الذین آمنوا اذا نكحتم النمل منات نہ تطلقنھن من قبل ان تسموھن فاما لکم علیھن من عیدۃ کے ذریعہ مطلق فی الدخول کو حکم عام سے خارج کر دیا گیا کہ اس پر کوئی صریح نہیں ہے۔

نہوت: اگر عام سے بعض افراد کو نسل غیر مستقل یا دلیل غیر عقلی کے ذریعہ خارج کیا گیا ہو عام اور شخص میں بعد زانی ہوتا اس کو تخصیص نہیں کہیں گے اور نہ ہی یہ عام تعلیق سے خارج ہوگا بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ شخص کا عام سے معترن ہونا اول مرتبہ شرط ہے اور یہ قید اس کی مابین میں داخل نہیں ہے لہذا دوسری مرتبہ تخصیص تخصیص ہی کہلائے گی خواہ صفت (شرط وغیرہ) کے ذریعہ ہو (نور الافکار) امام شافعی کے نزدیک تخصیص کی طرف یہ ہے فقہر العام علی بعض المسعیات مطلقہ لہذا امام شافعی کے نزدیک تخصیص کے لئے عام مستقل معترن کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ تخصیص کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ ہو اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور کلام عام سے معترن ہو یا مستقل اور جدا ہو سب درست ہے۔

دوسری بات: عام مخصوص عند بعض کے حکم میں چار مذاہب اور مصنف کی عبارت کی تشریح ۱۔ جمہور علماء فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عند بعض قطعی نہیں، چنانچہ ظنی ہو جائے، مصنف اس مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص عند بعض پر باقی افراد میں احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ احتمالی قطعی قطعی ہوتی ہے لہذا جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل ملتا ہو جائے تو ان افراد کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت نہیں افراد باقی رہ جائیں پھر اس کے بعد تخصیص جائز ہوگی اور عام کے تحت باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی عام کے اندر بھی دلیل قطعی (آیت قرآن یا حدیث مشہور یا اجماع) کے ذریعہ تخصیص ہوگی پھر بقید افراد میں بھی احتمال تخصیص باقی رہے گا لہذا وہ ظنی بن گیا اور چونکہ خبر واحد اور قیاس بھی قطعی ہیں اس لئے قطعی کے ذریعہ قطعی کی تخصیص درست ہے اور بقید افراد میں تخصیص کی دلیل و احوالاً ذلک سے بیان کر رہے ہیں کہ تخصیص یعنی آیت یا حدیث مشہور یا اجماع نے بن بعض افراد کو مخصوص کیا ہے ان کی دوسورتیں ہیں اور دونوں

مصدقوں میں احتمال ہے لہذا لب و لہجہ سے سوچوں میں احتمال موجود ہے تو چونکہ خطائی ٹہنی جاتی ہے لہذا ہم بھی ممکن میں آگیا ہر جہاں ہم بھی ہو گیا تو یہ خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے اور اصول میں یہ مخصص نے جن بعض افراد کو مخصص کیا ہے وہ فرد مخصص کیوں ہوں گے باطلوں اور مجہول میں یعنی وہ افراد جن کو خاص کیا گیا ہے وہ مخصص ہیں تو ہر فرد میں یہ احتمال ہے کہ وہ خاص گئے ہوں اگر اہل باطن ہے و ماس کے تحت اہل باطن ہے لہذا ہر فرد میں دونوں تہذیبیں ہر جہاں ہیں لہذا ہم یہ فرد میں احتمال ثابت ہوا تو اس میں افعلوا العشر میں تسلسلہ کی تمام افراد اشترکین وہ ہم ہے بحر ولا تغفلوا بعضہم سے کہ بعض غیر متضمن افراد قیاس کے نظم سے نہ رہنا فرد مخصص ہیں ان خود اشترکین نہیں ہیں، لہذا ہمیں میں لہذا ہر فرد اشترک میں یہ بھی خاص ہے کہ وہ افعلوا تسلسلہ کیس کے تحت داخل ہوں تو قیاس کیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ولا تغفلوا بعضہم کے تحت داخل ہوں اور اس کا نقل کیا جائے لہذا باذاتہم القلیل التسلسلہ علی کہ البیع سے یہ ان افراد ہے جس کہ جب ماس کے کسی فرد کے بارے میں یہ دلیل (خود و میں کسی کی) ہو یہ حدیث خطہ کا نام ہو جائے کہ ہر فرد میں خصوصیت کے تحت داخل ہے تو وہ ماس سے نکلیں جو ہے لہذا ہر اس کی تفہیم میں کر دی ہو گئی ہے اعلی اللہ البیع و حوزہ النواہی کے اندر ملحق معرفت باخلاق (مذہب اہل باطن) ہوں گے کہ وہ ماس سے ماس کی صفت کو یہ ان کیا ہے خواہ وہ دونوں بعض برسر مراد ہوں یا نہ ہوں (مثلاً ایک حد آتے کہ وہ کسی جو در دوسری طرف ہو گا)۔ پھر میں محمود سے و حوزہ النواہی ہر فرد کو ماس ایا گیا اور ماس کے ماسی مہتمم زیادتی کے جس بحر غفلت زیادتی مراد نہیں ہے کیونکہ خط میں بھی توفیق اور وہی ماس ہی مسموم ہوتی ہے تو ہر ایک مسموم مجہول ہے کہ اس سے کہن کی زیادتی مراد ہے ہر ماس ہے تو حدیث انعطافہ و ملحظہ و المذہب بالذہب و انعطافہ بالنعصہ و الشہور بالشمیر و المنع بالملح و المنع بالشمیر بدلتا ببد البیع کے ہر چہ چیزوں کے نہ یہ تحریر کر کے واضح کر دیا کہ ان چیزوں کی خط میں نہ ہوا ہوتا مگر ان اشیا و ماس کے ہر ماس کا حکم تو معلوم نہ ہو گا اس سے وہ ماس مہتمم کو صحت رہا جان کر ان کی زیادتی نہ ہوتی ہے ماس ہر ماس ہے جس کہ اشیا و ملکہ اور وہی کی خط کو اس کے ہر ماس کے ساتھ ہر ماس اور خط ماسی ہاتھو ہاتھو یا خریدنا یا نہ ہو گا نہ ہی زیادتی کے ساتھ اور نہ ضروریات آراشیہ و ملکہ و ماس نہ ہوتی ہوں گے جس کے ساتھ یہ کوئی زیادتی تو جائز ہے ماس ہر ماس ہے ہر ماس ہر ماس ضروری ہو گا (و انفسیل کی کتب الفکر) اور اگر مخصص نے بعض افراد مہتمم میں خاص کیا ہے تو ممکن ہے کہ ان مخصص میں کی کوئی صفت ہوئی نہ ہو تو اگر ان کے اندر بھی اس صفت کے پاس ہے تو ان اشیا ہے (کہا گیا احتمال ثابت ہو گیا) لہذا جب ہر فرد کے اندر اس صفت کے وجود پر دلیل ثبوتی قائم ہو جائے تو مخصص کی صفت واضح ہو جائے گی یعنی وہ افراد ماس کے ماس کی خط کو ان کی ماسوں کے تحت داخل ہوں گے جسے افعلوا العشر میں ماس ماس ماس ماس ہے بحر ولا تغفلوا اعلی اللہ البیع کہ ہر فرد کو ماس میں لڑا گیا جس کے ہر ماس کی صفت لڑی نہ لڑی ہے تو جہاں جہاں بھی یہ صفت پائی جائے گی وہیں اس مخصص میں ہوجائے گی لہذا ہر ماس ہے اپنے ماس میں اپنی خط کو ماس میں لڑا جائے گی کیونکہ

نہ لانا ان کے اندر بھی موجود ہے، لہذا انھیں کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی بچ گئے ہوں ان پر احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

الفرض پہنچا ہے۔ جمہور خدی کا ہے کہ ہم مخصوص عند البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ غنی ہو جاتا ہے اور دلیل منہ رہتی کہ اس عام کی دو صورتیں ہیں اور ہر صورت میں احتمال سوچو رہے اور احتمال میں غنی ہوتی ہے مگر یہ بات یاد رہے کہ اس عام پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ محبت بھی ہے کیونکہ سما نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے، دوسرا مذہب شیخ ابوالحسن کرمی اور بعض ائمہ اہل ان کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عند البعض محبت نہیں رہتا۔ یقین کا فائدہ دے گا اور نہ غنی کا بلکہ اس میں تو قبضہ کیا جائے گا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور نہ اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص عن البعض اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح وہ فی الشخص قطعی تھا مخصوص (یعنی جن کی تخصیص کر دی گئی) معلوم ہو یہ محمول، چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر خاص کردہ افراد معلوم ہوں تو عام باقی افراد میں قطعی ہوگا اور اگر خاص کردہ افراد محمول ہوں تو عام کسی حالت میں قابل محبت نہیں رہے گا نہ قطعی طور سے اور نہ غنی۔

تیسری بات: تخصیص کتنے افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہے تو اس مسئلے میں تحقیق باقی ہے کہ اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور نہ ہو اور معنی میں بھی اس کے جمعیت ہو یا پھر اسم جمع ہو کہ معنی میں تو جمعیت ہے مگر اس کا کوئی منفرد لفظ نہیں نہ ہو جیسے قوم در دوھل تو اس کی تخصیص عام کے تحت تین افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہو سکتی ہے اور اگر وہ عام ایسا صیغہ ہے کہ نہ لفظ جمع ہے اور نہ معنی بلکہ جمع کے معنی اس سے مراد لپٹا چاہیں تو لے سکتے ہوں جیسے عن اور ما، تو عام کے تحت ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص ہو سکتی ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام کے تحت ایک بھی فرد باقی نہ رہے کیونکہ اگر عام کے حکم کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رہے گا تو عام کا حکم بے سود ہونا لازم آئے گا، لہذا عام کے تحت ایک فرد ضرور باقی رہنا چاہیے، چنانچہ اسم جمع معروف بالاسم اور معنی معروف بالاسم کا ہے جیسے العرفاء، النساء، المسلمون، الصغیرون اور اگر وہ تحت الہی چونکہ عموم کو فائدہ دیتا ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عزیز طلب! اس سبق میں بعض طلبہ کو ہاتھ اعتراضات اٹھائے ہیں ان شاء اللہ وہ اعتراضات اختیاری مطالعہ کو پڑھنے سے حل ہو جائیں گے۔

#### اختیاری مطالعہ

ملاحظہ: بعض طلبہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب قوم در دوھل وغیرہ میں کہہ سکتے ہیں جن افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہوتی ہے تو اس کو بھی تو سخن معنی میں میں بھی یہ افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہونی چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ قوم تو معنی میں ہے یعنی اس کے معنی میں جمعیت لازمی ہے، صرف ایک فرد کے لئے لفظ قوم کا استعمال درست نہیں ہے، بخلاف لفظ میں ہر، کے کہ معنی کے اعتبار سے ان کو عموم کے لئے استعمال کر لیتے ہیں، جیسا کہ مآثر میں مفسر نے اس کو عام معنی کی مثال میں پیش کیا ہے مگر ان کے معنی میں عموم لازم نہیں ہے لہذا اس کو عموم کے لئے استعمال کرنا بہت قوم کے لئے استعمال کر سکتے ہیں اور اگر خصوص کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو خصوص کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں، عام کے لئے جمع کا ہونا ضروری نہیں ہے لہذا اس اور عام معنی میں جمع اور اسم جنس ہیں



اس میں سبب مطلق ہے اور کیا اور عالمی سبب مقید ہے، مطلق ہمارے نزدیک بحول خاص کے ہے اور قطعی ہے لہذا خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کے اطلاق کو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ مطلق کو مقید کرنا بحول خاص کے ہے اور خبر واحد اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ ہوا جو جس سے کیونکہ نسخ منسوخ سے اعلیٰ و فوقی ہونا چاہیے یا کم از کم مساوی ہو حالانکہ خبر واحد اور قیاس کتاب اللہ سے نہ اتنی ہیں اور نہ اس کے مدوی ہے بلکہ کمزور اور ضعیف ہیں، درہم شافعی کے نزدیک مطلق بحول عام کے ہے اور غلطی ہے لہذا ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے ذریعہ قیاس کی تفسیر چاہئے۔

مذہب اصحابنا اربع ہمارے اصحاب احناف کا یہ کہنا ہے کہ جب تک مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ممکن ہو گا تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی، عثمانی کے طور پر فاعسلوا و جوهکم کے اندر دشواری کا ذکر ہے اور اس میں ہمواف، بشر اللہ کا لانا کے بغیر مطلقاً اعضا و اشاعت کو دھوئے اور سر پہنچ کرنے کا حکم ہے اور تفسیر کا یہی مسک ہے برخلاف امام شافعی کے کہ وہ وضو میں نیت اور ترتیب کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث اصحاب الاعمال بالنیات سے نیت ثابت ہو رہی ہے کہ اعمال کا درختوں پر ہے اور وضو بھی ایسے عمل ہے نیز ہمواف عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی اور ترتیب کے ثبوت کے لئے حضرت امام شافعی حدیث پیش کرتے ہیں، حدیث یہ ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیصل وجہ نم بدیہ (ترجمہ) "اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نذر قبول نہیں فرماتے۔ یہاں تک کہ وہ پانی کو اس کی جگہ میں رکھے جس پہلے پانا چاہو، دھوئے پھر ہاتھ دھوئے" دیکھئے اس حدیث سے ترتیب ثابت ہو رہی ہے کہ غسل یہ کوئم حرف مضب کے ذریعہ بیان کیا ہے اور تم ترتیب کے لئے آتا ہے معلوم ہوا کہ پہلے منہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا کرنا اور پھر دونوں پر دھوئے ضروری ہوں گے اور امام مالک و شافعی نے یہ دے ہوئے کو ضروری قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بخلاصلی وحی قدمہ لمنعة باعادة الوضوء والصلوٰۃ (مفسر سلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو اور نماز دونوں کے لئے ان کے لئے کاظم فرمایا جس کے پیروں میں کچھ چمک تھی) انہ حضو پے در پے وضو کرنا نے پر سو غربت فرماتے تھے جو نہیں وجوب ہے اور دعا و ظاہری وضو میں ہم اللہ کو ضروری اور شرط قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں حدیث یہ ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم اللہ علیہ تفسیر فرماتے ہیں کہ جو سب احباب، ائمہ میں ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی لہذا مطلق کلمہ اور صحیح فرض ہے نہ کہ نیت اور ترتیب وغیرہ کیونکہ آیت میں ان دونوں کو مطلق بیان کیا ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں ہے نیز صحیح اور غسل صلوٰۃ خاص ہیں جن کے معنی متعین ہیں یعنی غسل کے معنی ہیں پانی بہانا اور مسح کے معنی ہیں پانی پہنچانا، یعنی سر پر ہاتھ پھیرنا، لہذا صحت وضو کے لئے دو چیزیں کافی ہیں یعنی اعضا و اشاعت، ہاتھ، پیچ کا دھونا اور سر کا مسح (مستعمل الرسول) اور احادیث شریفہ سے جو باتیں ثابت ہو رہی ہیں وہ سب ملت ہیں جن پر عمل کرنے سے ثواب میں زیادتی ہوئی اور یہ احادیث اس درجہ اور مرتبہ کی نہیں ہیں کہ ان سے وجوب ثابت ہو جیسا کہ لا صلوة الا بغضہ الکتاب





فقط الخ کے بعد واصل جمع کے لئے ہے۔ اب میں ترحیب کا ذکر ضروری نہیں ہے جیسے لفظ الصلوات لفظواہ  
والمساجد الخ کے بعد واصل جمع کے لئے ہے۔ (بیاض ج ۱ ص ۱۰۰) اخیر حضور ایک دفعہ حضور کرتے وقت سر کو مسک  
بھول گئے تھے وضو سے فارغ ہونے کے بعد وہ باوجود غفلت کے بعد سر کا مسک کیا ہذا اگر ترحیب فرض ہوتی تو آپ ﷺ وضو کا  
اعادہ فرماتے صرف مسک پر اکتفا نہ کرتے، بلکہ بالکل کے نزدیک حالات فرض ہے یعنی ایک عضو خلل نہ ہونے کا کہ دوسرا  
وجود میں اور دیکھیں کہ وہ بالکل ٹھیک ہے، اس کی کیا پہلی شرط علیہ وسلم پر فرضیت فرماتے تھے۔ جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ  
علیہ وسلم کا فرضیت فرمانا فرض ہونے کی دلیل نہیں ہے ورنہ میری متعدد اور استحقاق بھی فرض ہوئے ہائیں بلکہ حضور صلی  
اللہ علیہ وسلم کا فرضیت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے جیسے رمضان کے قری لڑنے کا احکامات سنت ہوگا وہ ہے بلکہ نبی ﷺ  
اس پر بھی فرضیت فرمائی ہے، پس اگر فرضیت ہی طرح ہوگا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سنت کو ترک پر گیر فرمائی اور یہ  
وجہ کی دلیل ہے (نور الاولیاء ص ۱۶) اور حدیث ذکر میں نہیں اعادہ وضو کا کرے وہ ضعیف ہے۔

نام وہ مطلق کے معنی فرق ہے عام ہے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور مطلق بعض غیر ممکن افراد کی سبیل الیہ ریت  
شامل ہوتا ہے البتہ مطلق کے معنی ہوتے متعین کی ہیں عام شخص سے ظاہر ہوتا ہے فقہ مطلق سنت کی قید سے خالی  
ہوتا ہے جیسے لفظ قاپ عام ہے تمام افراد کو شامل ہے بلکہ کسی شخص کے اور لفظ قد کی غیر ممکن ایک فرد کو شامل ہے اور وضو  
کی قید سے خالی ہے یعنی اگر وضو ہو یہ غیر ممکن ہے عام کے افراد بھی ہوتے ہیں جبکہ مطلق صرف ایسا ہی حدیث  
آتا ہے۔

**الفصل** فی التواحد والقیاس متعلق مقدم لایحوز سے مستانہ سنا ہے اور فی قولہ متعلق سوچو کے ہو کر خبر  
شروط اللہ لا یزاد کا نائب قائل ہے والترتیب والعدالات ولسنہ کا معنی لایہ ہے وجہ موصوف اعدہ  
صفت وجہ: لا یفسدوا میں فصل حکم ہے اور فصل مطلق اس کے ساتھ ساتھ وجہ باعتبار میں خاص عام مشترک و مکرر  
میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور ایک ہیں اور خاص کی ممکن قسموں خاصہ و عامہ میں نوع خاص نہیں  
میں سے خاص الزام ہے۔

وَمَنْ لَكَ قَسَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ إِنَّ الْكِتَابَ  
يَجْعَلُ الْجَلْدَ الْمِائَةَ حَدًّا لِلزَّانِي فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ التَّغْيِيبُ حَدًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ  
مِائَةٍ وَتَغْيِيبٌ غَامٌ نَلْ يَفْعَلُ بِالْبُكَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَنْقُصُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ لِبُكَرٍ الْخَلْدُ حَدٌّ  
شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْيِيبُ مَقْذُوفٌ غَايِبَانِ بِحُكْمِ الْبُكَرِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی قائل کی آیت میں لٹل کو مطلق باقی لٹل کی مثال کی طرح یہ مثال بھی ہے) اللہ تعالیٰ کے قول  
الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الخ میں ہم نے کہا کہ کتاب اللہ (کی اس آیت) نے سو کوڑے  
مارنے کو زمانہ حد قرار دیا ہے لہذا اس پر بطور حد کے نبی کے قول لِبُكَرٍ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْيِيبٌ غَامٌ کی وجہ سے

تقریباً بیسی ایک سال سے شہر دار کرنے کی زیادتی نہیں ہے چاہے گی، بلکہ خبردار چاہیں طور سے مل گیا ہاں ٹاکہ  
 جس سے کہ آپ اللہ کا تحفہ مشیر نہ ہو جس کو آپ نے، نا کتاب اللہ کے تحریک میں سے خبر شری ہوگا اور ایک سال کی جلا وطنی  
 (شہر دار کرنا) نہ ہو کہ تحریک میں سے نہ ہو کہ مشیر داغ ہوگی۔

تشریح : وہ مکملہ طبع مصنف گرامر ہے جس طرح قائل کے اند کتاب اللہ کے معنی غشل لفظ

باقی رکھا گیا ہے اور حدیث کی وجہ سے اس نے اپنی نیت، ترتیب، تفسیر وغیرہ کو اپنی تفسیر کی نئی انی طرف کتاب اللہ کے معنی کو اس کے اضافی پر جاتی رہنے کی رو سے ہی مثال اللہ کے قول الذیوبہ والو ہی فاجلدو الخ میں ہے، اس

آیت میں الوافہہ والو الوافی کے اندر انہ ام بعد کا ہے۔ جنی غیر شاوی شدہ و مرد و عورت اگر کرے گئے تو ان کی مرد

احد ان کے نزد ایک فقط سو کوڑے مارے جاتے ہیں کے برخلاف انہ ام شاوی کے انہ ایک سو کوڑے مارنے کے بعد ان کو ایک

سال کے لئے شہر بدر بھی کیا جاتا ہے کہ حدیث مذکور کی تفسیر کی بنا پر جس کا ترجمہ ہے کہ غیر شاوی شدہ و مرد و عورت کے

زبان کی سزا ایک سو کوڑے ہے، اور ایک سال پہلے جلا وطن کرتے ہیں۔ وَالَّذِي يَدِينُكَ بِالْبَيْتِ الْغَنِيِّ عَقوبَهُ وقال البكر بالبكر

الغني احذاف و طرف و طرف سے استدلال کرتے ہیں۔ قرآن میں غیر شاوی شدہ و مرد و عورت کے زنا کرنے کی سزا نصف

سو کوڑے اور نایان کیا ہے۔ ہند بطور حد ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا کتاب اللہ پر پڑا ہوتی ہے اور وہ دینی علی الکتاب

لیکھا ہے جو خبر و حد سے جائز نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے زنا کی جزاء سو کوڑے بیان کئے ہیں اور جزاء شتمن کی اربعہ

بھئی اور کفار ہے۔ جنی سو کوڑے حمل پر ہذا اگر ایک سال کا شیر بدر کر بھی حد میں داخل کر دیا جائے تو حد محمود بن

جائے گی اور یہ نفس کے باطل خانہ کا جائزہ حدیث پانچ طرف سے قتل کیا جائے کا نفس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو

چنانچہ جلد کے حد شرعی ہوگا کتاب اللہ کے حکم سے اور مزید عام معنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا حدیث پر نہیں کرتے

ہوئے حد حکم وقت کی مواد یا اور یہ حد پر حوالہ ہوگا کہ اگر حد کا وقت مصیبت سمجھو تو شیر بدر کرے اور نہ نہیں چنانچہ

حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو شیر بدر کیا تھا وہ وہ وہ میں جا کر قبر میں داخل ہوا۔ حدیث میں آیا تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا

تھاب میں کے بعد میں کسی کو شیر بدر نہیں کروں گا کہ نہ نفسی رجلاً ففعلی بالموء فضل لا انفعی و رجلاً ففعلی بالموء فضل لا انفعی

معلوم ہو کہ اگر ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا حد شرعی ہوگا تو حضرت عمرؓ میں حد اور نظر کرنے کا قیاس اختیار نہ ہوگا کیونکہ

حد و ساقط کرنے کا حق تو اختیار نہیں اور حد شیر بدر انہ مسعودیہ قاضی پر و قافل ہے۔ انہ مصیبت اور شیر بدر یا جائز ہے

ورنہ نہیں اور اس کے لئے زنا کا محدود ہی ضروری نہیں غیر زانیہ و اہل بھی شہر بدر کیا جاسکتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ

و علیہ وسلم نے بیت النبیؐ کو مہضہ۔ یہ شہر سے نکلا اور تھا لہذا یہ بات واضح ہوگی کہ شیر بدر کرنا حد میں داخل نہیں ہے بلکہ

مصیبت قاضی پر واجب ہے۔ نفوت: نفوت بیت: ہی نہیں اور کرنا کے کا یہ وہ رسول اللہؐ کی عربی زبان میں

ہے کہ حدیث کی کتابوں میں اتفاقاً سب سے کہاں انہ معلوم ہے اپنی بیویوں کے زہم میں جانے کی اجازت دینی تھی کہ وہ من

غیر الوافی الارواح میں سے تھا۔ مجرم کی قید نئی بات تھی جس سے معلوم ہوا کہ اس کو عورت کی شناخت سے تو



سے وضو کی شرط کو رد کر دینا چاہئے کہ بلکہ خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم مستحکم ہو۔ یہاں خبر کہ کتاب اللہ کے حکم کی عید سے مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کے حکم کی عید سے وضو واجب ہوگا چنانچہ جب وضو کے ترک سے لازم آئے کہ اگلے نقصان کی تبدیلی ضروری کی جائے گی۔

**نقص و جرح** احوال فرماتے ہیں کہ جس حدیث اس سے کوئی آیت میں عباد جلدۃ کا حکم مطلق تھا اسی طرح قرآن کی آیت ولکونوا بالیت انفسی میں بھی طواف زیادت کو مطلق ہونا فرمایا ہے۔ وضو کے ساتھ ہو یا بلا وضو کے، یعنی فرض کی اس آیت میں طواف کو وضو کے ساتھ سید نہیں کیا ہے بلکہ یہ آیت طواف بالیت کے کسی مضبوط میں مطلق ہے اور مثالی حدیث طواف مالیت صلوۃ (یعنی اللہ کا طواف بخیر نماز کے ہے) سے مستلزم الال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں طواف کو نماز فرمایا گیا ہے اور نام ہے نماز میں وضو ضروری ہے۔ لہذا یہ حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ طواف میں وضو ضروری ہو جس طرح نماز میں وضو ضروری ہے۔ اور یہی حدیث ہے اللہ قال الطواف صلوۃ الا ان اللہ تعالیٰ اباح جبہ الکلام یعنی طواف نماز کے گرائے گئے طواف میں گفتگو کو مباح رکھا ہے۔ اس حدیث کا بھی یہی مقتضی ہے کہ طواف میں وضو ضروری ہو اور احوال فرماتے ہیں کہ خبر واحد سے طواف میں وضو کی قید ہونا نہ کتاب نہ ہر دلیل نہیں کی جاسکتی کیونکہ کتاب اللہ کے مطلق پر یہی کوئی اثر نہ اس کو منسوخ کرنے کے ہے۔ لہذا مطلق طواف (طواف زیارت) فرض ہے نہ وضو ہو یا نہ وضو، اور یہی حدیث الطواف مالیت صلوۃ تو اکتا ظاہر یہی ہے کہ حدیث مذکور میں نماز سے مراد چھ نمازیں ہیں جو کہ نماز میں تو قرأت اور قعد ہیں اور ان میں بھی فرض نہیں جائے کہ طواف میں قراۃ اور قعد ہیں تاکہ طواف کے ہونا ادا کی گئیں گے کہ حدیث میں تحبہ تصود ہے یعنی الطواف مالیت صلوۃ بمعنی الطواف مالیت کا صلوۃ ہے اور تحبہ یہ تو ثواب ملے یا پھر تحبہ فرضیت میں ہے بلکہ طواف زیارت ہو یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے بذات خود نماز نہیں ہے لہذا اس اعتبار سے کہ وہ نماز نہیں تو اس کے لئے طہارت کی فرض نہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ نماز کے مشابہ ہے تو طہارت اس کے لئے واجب ہے۔ ملاحظہ بالذیل

یا بعدہ رحمہ اللہ (بدر نغمہ)

خبر مذکور یہ ہے کہ حدیث پر اس مقدمہ سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم مضبوط ہو۔ لہذا کتاب اللہ کی عید سے مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کی عید سے وضو واجب قرار دی جائے گا لہذا اگر کوئی اس وجہ (وضو) کو اس کے ساتھ نہ دے مطلق طواف بھی اپنے لئے فرض تو اس سے ساقط ہو جائے گا مگر اس وجہ سے اس سے لازم آئے کہ اگلے نقصان کی تبدیلی ضروری ہو کر چلی۔ اگر کسی نے بلا وضو طواف کیا اور یہ طواف کا اعادہ کے بغیر وہ اپنے اس حرف کوست آیا تو اس کو ہماری دعا کرنی ہوگی یعنی کوئی دعا کرے گی اس کو صدق کرے۔ (بدیع نعیم ۱۳۰۹ھ ص ۲)

احتیاجی مطالعہ

ولکونوا احج طواف میں کتنے پکڑ گئے ہیں اور ہذا دلیل سے یہ تو اس منہج میں یہ آیت نہیں ہے اور خبر و حدیث کا



\_\_\_\_\_

اور ای طرح (یعنی اللہ کے قول و لعلو فورا الخ میں مطلق طوف کے حکم کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول واد کھوا مع الواسعوں رکوع کے معنی اور مفہوم میں مطلق ہے لہذا حدیث کی وجہ سے اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متضرر نہ ہو چنانچہ معلق رکوع کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہو گا اور تعدیل ارکان حدیث کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

**فتویٰ:** مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ آیت سادات کی مخرج یہ آیت بھی ہے یعنی جس طرح پہلی آیت میں مطلق طواف کا حکم ہے، اسی طرح وہاں مجموعہ المومنین کے لئے مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع کے معنی بیٹھنے کے ہیں یعنی جس کو بیٹھنے والا مزاہد کہے، اللہ عرب و تہذیب النعلۃ میں وقت بولتے ہیں جب درخت کی ایک طرف کو جھک جائے شجر۔

محمد، اما تھا عیناً، جھکنا رکوع      عہد بندہ عاجز کی کرنا ششوع

اور حنیف کا مسک بھی یہی ہے کہ منقطع رکوع فرض ہے اور قعدہ علی ارکان یعنی ارکان میں طاعت کا ہونا واجب ہے نام رکوع بھی نام صاحبہ کے ساتھ ہیں اور اس کے برخلاف امام ابو یوسف اور امام شافعی قعدہ علی ارکان کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی (غلاد بن رافع انصاریؓ) سے فرمایا تھا کہ جس نے مسجد نبوی میں داخل ہو کر جلدی جلدی نماز پڑھ کر ختم کر دی گی **قَدْ فَضَّلَ فَإِنَّكَ لَمْ تَضَلَّ** کہ جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی وہ صبحی گئے اور نماز پڑھ کر پھر حاضر ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی فرمایا کہ **قَدْ فَضَّلَ فَإِنَّكَ لَمْ تَضَلَّ** تیسری بار مجھ کو دعائی گئے اور نماز پڑھی اور وہ ضرعت ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی ارشاد فرمایا **قَدْ فَضَّلَ فَإِنَّكَ لَمْ تَضَلَّ** گویا یہ الفاظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یکے بعد دیگرے تین مرتبہ ارشاد فرمائے پھر ان دیہاتی نے کہا کہ اس کے علاوہ کسی میں طاعت نہیں رکعت آپ مجھ کو سکھائیے آپ نے ارشاد فرمایا **إِذَا أَرَدْتُ الصَّلَاةَ فَطَهَّرْتُ شَعْرًا أَمْرًا اللَّهُ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرُ الْفِتْلَةَ وَظَلِيَ اللَّهُ أَتَمَّوْا وَالْوَارِعَا مَعَكُمْ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ دُخِيعَ خَشْيَ تَعْلَمِينَ مَحَلَّ غَضَبِ بَنَاتِ لَمْ أَرَفِعَ زَانِكَ خَشْيَ تَسْلِيمِ فَإِنَّمَا** کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو پاکی حاصل کر جیسا کہ اللہ نے حکم دیا پھر قعدہ کی طرف منہ کر کے اللہ اکبر کہہ اور قرآن سے جو یاد ہو ان کو پڑھ پھر رکوع کر یہاں تک کہ ہر عضو مطمئن ہو جائے پھر رکوع سے ہر اعضاء تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے۔ (حدیث صحیح ۱۳۸۸ ج ۱)

دیکھئے اس حدیث سے طہارت یعنی تعدیل ارکان کی فرضیت معلوم ہو رہی ہے کیونکہ حدیث میں وسیعاً کی نماز کے بعد تعدیل ارکان نہ ہونے کی وجہ سے اعادۂ نماز کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کی چڑھائی ہوئی نماز پر عدم صلۃ کا حلاق کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم صلۃ کا حلاق اور اعادۂ نماز کا حکم نماز پر ہی کی وجہ سے ہوگا اور نماز نماز ترک رکن کی وجہ سے ہوگا معلوم ہوا تعدیل ارکان ارکان اور فرض ہے، ختم فرماتے ہیں کہ قرآن شریف کی آیت پڑھیں

اللہ تعالیٰ انہیں اور کھٹوا و اسجنوا (سورج) اور واز کھٹو مع الواسعین میں مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع صرف جسکے کام ہے اور تعدیل رکوع دوام علی الرکوع کا کام ہے اور نفس نفس کا حکم اس کے دوام کا تقاضا نہیں کرتا، لہذا تعدیل کی تید بڑھا کر قرآن کے متعلق کو مفید کرتا لازم آتا ہے جو منزلہ نسخ کے ہے اور نسخ خبر واحد سے باعز نہیں ہوتا لہذا حدیث کی وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ دیکھنا کیا جائے گا بلکہ حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ کتب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ مطلق رکوع (مکمل) فرض ہے کتب اللہ کی بنا پر اور تعدیل ارکان واجب ہے نیز واحد یعنی حدیث کی بنا پر اور حدیث احرفی میں نماز کی نفی سے مراد نماز کا کمال کی نفی ہے اور اعادہ مصلوۃ کا حکم تلافی نقصان کی غرض سے ہے بالظہور ذکر کئے ہے۔ (ج ۱، ص ۳۹۹، ۴۰۰)

اختراری مطالعہ اگر ارمیس دیتے تھے تصور اپنا غلی آیا دیکھو مالہ حکم ہو۔

ملاحظہ فرمائیے کہ نزدیک روش میں طرہائیت واجب ہے، لہذا اگر انگریزی خلیج کے زمین دار کو ہوا ترک کر دے تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث انکار کی کہ میں نے اپنے رب سے سنا ہے کہ جو شخص ہوا ترک کر دے گا وہ جہنم میں داخل ہوگا۔ (ماہنامہ نی) اور روش کی تعریف ہے کہ مرہضہ کے مساوی سو جانے اور قوموں اور جملہ میں طرہائیت واجب نہیں ہے، کیونکہ قوموں اور جملہ میں طرہائیت واجب ہے اور ان کا مشی (تعریف) مستند ہوگا کہ واجب ہے۔

[illegible]

مکتبہ: حدیث اعرابی کہ فضل یافتہ لم یصل خود امام ثانی اور امام ابو یوسف کے خلاف نسبت سے وارد اس طرح کہ نبی نے اسے اس امر کو تین مرتبہ نہ دینے دی خود اس نماز کا قطع نماز کا حکم دیا تو اگر وہ نماز چاہتا نہ ہو تو اس کے ساتھ اختلافی بحث ہی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اس جھگی نماز پر تدریس میں نہ دیتے معلوم ہوا کہ نماز بھی نماز بھی ہو چکے اس میں ایک کی ہو رہی تھی پہلی عبادت اور تھیں ادا کا وقت ہوتا اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نصیحت کی خلافی کے لئے اس کو بجا مصلوٰۃ کا حکم دیا اور اس طرح تفسیر کی بنا پر تفسیر پر عدم نماز کا حکم لگایا جاتا ہے اس طرح ترک واجب کی بنا پر ترک واجب میں نصیحت آجاتا ہے اس لئے اس پر بھی نہیں چاہا کہ نماز کا حکم لگا دیا جائے اور ترک واجب کی بنا پر عدم ہوا کرنا چاہتا ہے اور اگر عدم ہوا نہ ہو تو جو نماز کی بات ہے نہ ہی اگر وہ واجب کو قصد ترک کر دیا ہو تو تارک واجب تھا اگر نماز ہو کر اس نماز کا بجا نہ ہو تو ترک ہو گا۔

اجودہ دار کھوایں، کون ہضم ہے، اگرچہ اس وقت ہونے کے ساتھ ساتھ اشتہار وضع خالص، عام مشترک و سوزلی میں سے خالص ہے، یہ فوائد اس سے بھی ممکن ہیں۔



وَعَنِ هَذَا لَمَّا بَخَّرَ الْفَرْجِيُّ بِنَاءَ الزُّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَا فِي خَالِطِهِ شَيْءٌ ظَاهِرٌ فَفُتِّرَ أَخَذَ أَوْصَافَهُ لِأَنَّهُ شَرُوحُ الْغَضَبِ إِلَى انْتِجَامِ غَدَمٍ مُطْلَقٍ الْمَاءِ وَهَذَا قَدْ بَقِيَ مَاءٌ نَطَقًا فَإِنَّ قِلْدَ الْإِحْصَاءِ مَا لَزَالَتْ عَنْهُ اسْمُ الْمَاءِ بَلْ قُرْوَةٌ قَبْلَ خَلِّ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطٌ بَدَلِهِ عَلَى جُفَاءِ الْعُتْرَبِ مِنَ السَّمَاءِ قَبْلَ لِهَذَا السُّطْلَقِ وَبِهِ يُخْرَجُ حُكْمُ مَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَالصَّابُونِ وَالْأَشْيَاءِ وَاقْتَالِهِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَةِ الْمَاءُ النَجَسُ بِقَوْلِهِ نَعَانِي وَلَكِنْ يُرِيدُ يُظْهِرُكُمْ وَالنَّجَسُ لَا يَتَيَسَّرُ الْمَطَهَارَةُ وَبِهَذِهِ الْإِشَارَةُ عَلِيمٌ أَنَّ الْخَدَثَ شَرْطٌ لِرُجُوبِ الرُّصُوءِ فَإِنْ تَحْصِيلُ الْمَطَهَارَةُ يَلُوحُ وَجُودُ الْخَدَثِ مُحْتَاحٌ

### ترجمہ

اور یہی اصل (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے) کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے نہ ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز نہ ہو اور اس (شے) ظاہر) نے پانی کے اوصاف (مثل) میں سے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا، اس لئے کہ تیمم کی طرف لوٹنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ یعنی مائہ زعفران اور پاک چیز کا ہونا پانی نہ مطلق رہ کر ہی بنتی ہیں (یعنی زعفران اور پاک چیز کا ہونا پانی نہ مطلق ہیں) کیونکہ اضافت کی قید نے مائہ الزعفران وغیرہ سے پانی کے نام کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کو واضح اور ثابت کر دیا ہے پس وہ (مائہ الزعفران وغیرہ) مطلق ہی کے حکم کے تحت داخل رہے گا اور پانی کے فترتی من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط اس مطلق کے لئے قید ہے اور یہی (تقریر مذکور) سے زعفران اور صابون اور آشنان اور اس جیسے دیگر پانیوں کے حکم کی نجات کی جائے گی وَاخْرُجَ عَنْ الْفَحِّ اور اس حکم سے یعنی مائہ الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود "مائہ" کے متعین نہ ہونے بلکہ مطلق رہنے کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول وَلَكِنْ يُرِيدُ يُظْهِرُكُمْ کی وجہ سے پاک پانی نقل کر (کیونکہ وضو مستحبہ تحصیل چہارت ہے) اور جس پانی کی پاک کا قاعدہ نہیں دیتا اور اس اشارہ سے یعنی وَلَكِنْ يُرِيدُ يُظْهِرُكُمْ میں غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضو واجب ہونے کے لئے (پہلے سے) حدث (یعنی بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے پاکی حاصل کرنا ہی ممکن ہے (اور اگر وضو سب سے ہوئے بغیر وضو کیا تو وہ تحصیل طہارت کے لئے نہ ہوگا بلکہ تحصیل فضیلت کے لئے ہوگا)

فتاویٰ: وَعَنِ هَذَا الْفَحِّ أَيْ عَلَى أَنَّ الْمَطْلُوقَ يَبْخَرُ عَلَى اِتِّفَاقِهِ مَعْنَى قَرَابَتِهِ هِيَ كَرَجْعِهِ مُطْلَقٍ اِسْمُ اَحْطَانٍ پُر پانی رہتا ہے اور اس پر مطلق طرد سے عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا قرآن شریف کی آیت فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَفَتِّمُوا صَدِيقًا حَلَبًا کے اندر یہ بینا فرمایا گیا ہے کہ تیمم کرنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ مطلق پانی (یعنی کوئی پانی) موجود نہ ہو اور جب تک ایسا کوئی پانی موجود ہو جس پر پانی کا اطلاق کیا جاسکتا ہو اور اس کے اطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف منتقل ہو جائے تو پھر تیمم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اسی پانی سے وضو کرنا ضروری ہوگا۔ لہذا اس پانی سے وضو کرنا جائز

ہے جس میں ازعفران یا کوئی پاک چیز مثلاً کٹی، صابون اور اشنان (ایک خوشبودار گھاس) مل گیا ہو اور پانی کے اوصافِ  
 حلقہ (رنگ، بو، حر) میں سے کوئی ایک وصف بھی بدرجہ ہو بشرطیکہ اس کو آگ پر نہ پکایا گیا ہو ورنہ پانی مطلوب ہو  
 ہو اور جواز وضو کی وجہ یہ ہے کہ ماء الزعفران وغیرہ ماء مطلق ہی ہیں۔ لیکن وجہ ہے کہ اگر کسی چیز سے حاجت النساء (پانی کا ذائقہ)  
 کو نہ رہ پانی ماننے کا حکم کیا جائے اور وہ ازعفران ملا ہو پانی لے آئے تو اس کو لغت کی رو سے مطلق کرنے والا نہیں سمجھا جاتا۔  
 بر خلاف ماء اللورد (گلاب کا پانی جنی حرق گلاب) اور ماء النمر (گوشت کا پانی) کے کہ یہ ماء مقید ہیں نہ کہ ماء مطلق۔ لہذا  
 ماء اور ماء النعم سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں پانی کی طبیعت اور رقیقیت پانی نہیں رہی، لہذا احناف کے نزدیک تعجب  
 کرنا ضروری ہوگا کہ ماء الزعفران کے ہوتے ہوئے تنہا نہیں کیا جائے بلکہ نہا لیں پانی کو جو نہ ہونے کی صورت میں  
 ماء الزعفران سے ہی وضو کرنا ضروری ہوگا۔ اس کے برخلاف امام شافعی فرماتے ہیں کہ وضو کے لئے مطلق پانی ضروری  
 ہے کیونکہ فَلَا تَمْنَعُوا مَاءَ اُورُوسَیْ اَبَیْ وَالتَّوَلُّ مِنْ السَّعَاءِ مَاءَ طَهْوَرُ میں لفظ ماء مطلق بیان ہوا ہے لہذا  
 پانی منقول میں اسماء والی صفت پر پانی رہتا ہے (یعنی جیسا آسمان سے برسا ہو) لہذا ماء الزعفران ماء الصابون و ماء  
 الاشنان سے وضو جائز نہ ہوگا بلکہ تنہا کرنا ضروری ہوگا کیونکہ ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت ہو رہی ہے جس نام پر یہ  
 تمام پانی ماء مطلق نہیں رہے بلکہ مقید بن گئے جس طرح ماء اللورد و ماء النعم وغیرہ۔ مقید ہیں لہذا ان پانیوں کے ہوتے  
 ہوئے تنہا کرنا ضروری ہوگا حضراتِ خلیفہ فون قید الاحناف سے امام شافعی کے ماء الزعفران وغیرہ کو ماء مقید کہنے کا  
 جواب دے دے ہیں کہ ماء الزعفران میں اضافت کی قید نے اس کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ وہ ماء مطلق ہی ہے کیونکہ ماء مطلق  
 کی تعریف یہ ہے کہ مطلق پانی کے علاوہ کرتے وقت لوگوں کا ذہن اس کی طرف سبقت کرے اور ماء مقید وہ پانی ہے کہ  
 مطلق پانی کے علاوہ ذہن اس کی طرف سبقت نہ کرے بلکہ وہ مضاف الیہ سے انسانی ذہن کے ذریعہ حرق کی  
 شکل میں نکالایا ہو ظاہر ہے کہ ماء الزعفران ایسا نہیں ہے کیونکہ ماء الزعفران سے مراد وہ پانی ہے جس میں کچھ ازعفران ہی  
 گیا ہو نہ کہ وہ پانی جس کو ازعفران سے نچوڑ کر نہ پیر انسانی کے ذریعہ نکالایا ہو کیونکہ وہ ماء مقید ہے جس طرح ماء النعم و ماء  
 اللورد و ماء الباقی وغیرہ مضاف الیہ سے حرق کی شکل میں نکالے جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ماء الزعفران ماء الصابون  
 کے اندر اضافت نے ماء کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ یہ اضافت تو ایسی تھی جیسے ماء السعفاء و ماء النمر و ماء اللورد و ماء النعم وغیرہ میں  
 کہ اضافت سے یہ پانی مقید نہیں ہوئے کیونکہ ماء النمر کو کونائیں سے اور ماء النمر کو دریا سے نچوڑ کر نہیں نکالا جاتا بلکہ اس  
 اضافت نے تو اس کے پانی ہونے کو مزید واضح کر دیا ہے کیونکہ اضافت کی وجہ سے دوسرے تمام پانیوں سے تفریق ہو گئی۔  
 (جہاں میں ۱۹، ۲۰) لہذا امام شافعی کا پانی نے ازعفران میں اسماء کی صفت کو کوثر و کنز کتاب اللہ کے مطلق و مقید کرنا ہے جو  
 درست نہیں ہے حالانکہ قرآن میں ماء کو مطلق رکھا گیا ہے چنانچہ قول باری ہے فَالْاَن لَمْ تَجِدُوا مَاءَ فَيَسْمُوا اَصْعَبًا  
 طیباً نیز یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اضافت کی وجہ سے انہی میں سے ماء اللورد و ماء النعم اور نور الانبیاء میں  
 ہے۔ و اضافت تعریف تھی جو محض وضاحت کے لئے ہوتی ہے جیسے ماء الزعفران و ماء الصابون و ماء اللورد و ماء النعم وغیرہ میں

ہے (فصول الخویش) وہ یہ یخرج الخ میں ضمیر بحر کے مخرج میں دو احتمال ہیں۔ پہلے یہ ای بما ذکرنا الخ العطائی بحر ہی علی اختلافہ وان فیہ الاضافہ ما اذنا عنہ اسم الماء عندنا حلالاً لہ۔ یہ ای بما ذکرنا الخ جو از التوضی عندنا مکمل ماء، خلطہ ششی طاهر فغیر احد اوصافہ وعدم جوازہ عندہ حتی جب یہ بات ثابت ہوگی کہ مطلق اپنے المطلق پر جاری رہتا ہے اور ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کی قید نہ پائی کے نام کو اس سے زائل اور ضم نہیں کیا تو اس شرط مذکور سے ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشیان وغیرہ کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے احتیاط کے نزدیک وضو جائز ہے۔ اور ضمیر بحر کا دوسرا مخرج مراد لینے کی صورت میں تکرار اس طرح ہوگی کہ مصنف نے ابھی چند سطور قبل یہ بیان کیا ہے کہ بجور التوضی بماء الزعفران وبکل ماء خلطہ الخ لہذا اس تفصیل مذکور سے کہ ہمارے نزدیک ہر اس پانی سے وضو جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس کے کسی ایک وصف کو بھی بلند یہ ہو تو اس سے ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشیان کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے ہمارے نزدیک وضو جائز ہے۔

اعتواضی ان تمام پانیوں کا حکم وہ علی هذا قلنا بجور التوضی بماء الزعفران وبکل ماء خلطہ ششی طاهر الخ سے معلوم ہو گیا تھا تو اب وہ بارہا اس کو ذکر کر رہا ہوا لہذا یہ ہے۔

● عربی توضیح اور تاکید کے پیش نظر اس عبارت کو لایا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عبارت (یعنی وہ یہ یخرج الخ) تفریع ہو وکان شرط بقاءہ الخ پر اور مقصد یہ ہو کہ جب امام شافعی کے نزدیک پانی کے مطلق رہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسا ہو جیسا کہ آسمان سے برسا ہے تو چونکہ ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشیان ایسے نہیں ہیں لہذا ان پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ امام شافعی کے نزدیک ان سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، وخواج غنی غنیہ القصبی الخ مصنف اس عبارت سے ایک الحکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اور الحکال شافعی کی طرف سے ہے کہ آیت ہانہ لم تحضوا ماءً میں لفظ ماءً مطلق ہے اور بقول تمہارے اضافت سے بھی ماء الزعفران وغیرہ میں کوئی تعلیل نہیں سوتی تو پھر ماء انفس کو بھی ماء مطلق میں داخل ہونا چاہیے یعنی یہاں بھی اضافت کی وجہ سے پانی مقید نہ ہونا چاہیے اور جب پانی مقید نہ ہو تو وضو اس سے درست رہنا چاہیے حالانکہ اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کا مقصد تحصیل طہارت ہے نہ ولکس بریدہ لیطہرکم۔ یہ مقصود ہوا ہے اور ماء انفس سے تحصیل طہارت نہیں ہوتی لہذا آیت میں جان لم تحضوا ماءً سے ماء ظاہر مراد ہے وبہذا الاستاء الخ مصنف فرماتے ہیں کہ ولکس بریدہ لیطہرکم کے اشارہ اور اس میں غور و فکر سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد چونکہ تحصیل طہارت ہے اور تحصیل طہارت نام ہے الاحدث کا ابتدا وضو واجب ہونے کے لئے حدت کا ہونا یا ضروری ہے کیونکہ بغیر حدت پائے جانے اس کا ازالہ منہور ہی نہ ہوگا لہذا عبارت ہوگی بلیکھا البین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ وانتم محدثون تو فانعمون فافعلوا الخ رہا وضو رہے ہوئے وضو کرنا تو وہ تحصیل طہارت کے لئے نہیں بلکہ تحصیل نقیضت وحریت کے لئے ہے



مساکین باقی رہے ہیں ان کو کھلائے گی) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں (نہ کہ کفارہ بالصوم کے بارے میں) کتاب اللہ (فاما طعام مسکین) مطلق ہے (یہ قید نہیں کہ قرضہ مساکین کو نہ کھلائے بغیر۔ جمیع نہیں کیا جاسکتا) ہذا اس پر (یعنی طعام طعام پر) روزہ کے اوپر قیاس کر کے جو جمع کرنے کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور عقیداتی قسیدہ پر، اور اسی طرح (باقی والے مسئلہ میں طعام طعام کے مطلق ہونے کی طرح) ہم نے کہا کہ کھانا اور مسکین کے کفارہ میں راقیہ (ثابہ روزہ ذکر کرنا) مطلق ہے ہذا اس پر ایمان کی شرط کو (یعنی عدم کے ساتھ مومن ہونے کی شرط کو) کفارہ نقل پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

**تشریح:** ظہار کی تعریف: اپنی بیوی کو اپنی حرمت اور تہ مان، بہن، بیٹی وغیرہ کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ ایسا جس کو کھانا ان کے لئے جائز نہ ہو، جیسے یوں کہے انت علی کھلیہ اسی تو میرے اوپر میری ماں کی بیوی کی طرح ہے۔ چنانچہ اب اس شخص کے لئے ایسی بیوی سے نہ علی کر اعلان ہے ورنہ اس کا بوسہ لینا اور آبرو بخار کرنے کے بعد سب سے قبل سے رجوع کرنا چاہیے تو کفارہ کی اور بھی ضروری ہے، کفارہ ظہار یہ ہے: والذین یظاہرون من نسائهم ثم یعودون یما قالوا 'تحریر ذبیہ من قبل ان یتبعات ذلکم تو عطلون بہ واللہ بما تعملون خیر' فمن لم یجد ذبیہ من متابعین من قبل ان یتبعات لئن لم یستطع فاطعام مسکین مکباً یعنی کفارہ روزہ کرنے کے لئے جماع سے پہلے ایک طعام یا روزہ آزادی اور ضروری ہے اور جماع سے قبل کی قید بیت مذکورہ کے جزو من قبل ان یتبعات سے مفہوم ہوتا ہے، اور اگر غلام آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو دو مہینے کے ناکارہ روزہ رکھے اور روزہ میں بھی قبل الجماع یعنی من قبل ان یتبعات کی قید مذکور ہے، اور اگر بیماری یا عجز کی وجہ سے اس کی بھی قدرت نہ ہو تو ساتھ مسکینوں کو پینے پھر کے دونوں وقت کھانا کھائے یا غدا فی کس صدقہ فطر کی مقدار سے داکرے اور اس آخری کفارہ میں نفس الجراح یعنی من قبل ان یتبعات کی قید نہ ہوگی ہے لہذا اگر کسی نے دوران طعام اپنی بیوی سے جماع کر لیا مثلاً ۱۰۳۰ م یا اس سے پہلے وراثت مسکینوں کو کھانا کھلا کر جماع کر لیا اور پھر وہی سے بعد باقی مساکین کو کھانا کھلا کر ساتھ کی مقدار کو اوپر کر دیا تو کفارہ صحیح ہو جائے گا، اور نہ تو ساتھ مساکین کو کھانا کھلا دینا چاہیے گا، کیونکہ کتاب اللہ میں طعام معہم کے ذریعہ کفارہ اور ان مطلق ہے اس کو کفارہ بالصوم پر قیاس کر کے اس کے اندر عدم مسکین یعنی قبل الجماع کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی قبل الجماع کی قید پر عاتے ہیں کہ تمام کفاروں کی ضمن چونکہ ایک سب سے جمیع ضرر روزہ میں کے ذریعہ کفارہ دانا کرنے کی عقل میں ہے ضروری ہے کہ وہاں کے عمل روزہ سے رکھنے سے پہلے اگر جماع کر لیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا، اسی طرح اگر عمل ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کر لیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا بلکہ اگر نہ تو ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلا دینا چاہیے گا، ہم اب سفید فرماتے ہیں کہ قرآن میں پہلے دو کفاروں میں من قبل ان یتبعات کی قید نہ ہو رہے مگر کفارہ ہذا بعد طعام میں یہ قید نہ ہوگی ہے، لہذا اگر وہاں بھی یہ قید نہ لگا کر ان کو اس قید کا قرآن میں ضرورت نہ کر دیا، اور جب قرآن میں یہ قید نہ ہوگی ہے تو ہم اپنی طرف سے محض کفارہ بالصوم پر قیاس

کر کے اس قید کا اضافہ نہیں کریں گے، بلکہ مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا اور عقیدہ گمراہ کی تفسیر پر چنانچہ عقیدہ یہ ہوگا کہ اگر مطلق درود ان اقسام اپنی ہوتی ہے جتنا کہ کرنے تو وہ ضرور قید نہیں نکلائے گا کیونکہ ثابت اللہ تعالیٰ کھلانے کے حق میں مطلق ہے لہذا اس پر عدم سبب یعنی ضمانت نہ کرنے کی شرط تو نہیں بنایا جائے گا اور اگر مطلق ہر معنی غیر مذکورہ غلام کو آزاد کر کے یا دوسرے کے روزے رکھ کر کفار و ادا کرنا چاہے تو یہ دونوں کفار سے قبل اس کی قید کے ساتھ عقیدہ ہونے کے لہذا مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور عقیدہ اپنی عقیدہ پر و کذلک فلا نفع معصفت فرماتے ہیں کہ جس طرح اس سے ما قبل والے مسئلہ میں اجماع غلام عدم ضمانت قید سے مطلق قہری طریق کفارہ تھا اور کفارہ یحییٰ میں مطلق غلام کا آزاد کرنا کافی ہے مگر غلام ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن میں مطلق غلام بیان فرمایا ہے، چنانچہ کفارہ عقیدہ کے مسئلہ میں یہ آیت ہے والذین یظاہرون من نساء ہم لہ یعدون لہا فالوا فصحیو رقبہ (پ ۶۸) اس آیت میں مطلق رقبہ کا ذکر ہے مومن ہونے کی قید نہیں ہے اور کفارہ یحییٰ کے مسئلہ میں یہ آیت ہے لا یزعمکم اللہ الی قولہ لکفارۃ اطماع عشرہ مساکن من اوسط ما قطعتمون علیکم او کسوتکم او تحویرو رقبہ فمن لم یجد فصیۃ ثلثۃ ایام (پ ۷) یعنی کفارہ یحییٰ دس مساکن کو کھانا کھانا یا کپڑے پہنانا، غلام آزاد کرنا ہے اور جس کی طاقت نہ دے تو پھر (پ ۷) تین روزے رکھنا ہے، یہاں بھی تحویرو رقبہ مطلق بیان کیا ہے رقبہ کو مومن ہونے کے ساتھ عقیدہ نہیں کیا ہے، امام شافعی ان دونوں کفاروں میں کفارہ قہری نظر پر نہیں کر کے غلام کے مومن ہونے کی قید لگاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں کی چونکہ جس ایک سے لہذا جس طرح کفارہ قہری میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارہ یحییٰ اور عقیدہ میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو خبر دے دیا تو اس کے اور عقیدہ کرنا ہوتا نہیں ہے، ہذا کفارہ قہری غلام کو مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، اور کفارہ یحییٰ اور عقیدہ میں مطلق غلام آزاد کرنا کافی ہوگا، مومن ہونا غیر مومن آیتوں میں ان دونوں کفاروں میں قرآن کے اندر مطلقاً تحویرو رقبہ کا ذکر ہے مومن یا عدم مومن کی قید نہیں ہے، اور کفارہ قہری غلام کے مسئلہ میں یہ آیت ہے ومن قتل منکم مومنا خطا فصحیو رقبہ مومنا (پ ۷) دیکھئے اس کفارہ میں رقبہ کو مومنا کی قید کے ساتھ عقیدہ کیا ہے ہذا کفارہ یحییٰ اور عقیدہ میں بھی یہ قیاس کر کے رقبہ پر ایمان کی شرط تو نہیں بنایا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور عقیدہ اپنی عقیدہ پر، مزید طریقہ امتداد کی تخریج تو مکمل ہو چکی ہے، البتہ اگر آپ کی طبیعت میں کافی غبار رہی ہو تو اختیاری مطالعہ کے تحت چند نکات کوئی تدارک فرماتے چلیں۔

### اختیاری مطالعہ

۱۔ ظہور نسیمی پشت کا اگر بطور ناہیہ کے ہے اصل مراد تو جس قدر کہ پست کا کرنا یا پست نہ کرنا اور اگر (عربی) ہے آیت میں لہ یعدون لہا فالوا (آیت ۱۱) مومن کی من ہے یعنی غیر مومن اور اگر کہتے ہیں اپنے قول سے۔  
 ۲۔ ہر مومن غیر مومن اور غیر مومن کے ساتھ حضرت ابوبکر بنی امیہ سے ملے ہیں ہاں ہوئی۔

شرائط مظاہر: ۱۔ عاقل ہو مومن نہ ہو ۲۔ معتد نہ ہو ۳۔ ہوش نہ ہو ۴۔ یم نہ ہو۔ و طہار الشکران کطلافہ ہے  
بالجہودیکہ ظہار نہیں ہوگا قائل ہو ۵۔ مسلمان ہو۔

تکفہ: گھبراہٹ میں عورت سے تشبیہ کی جائے نہ لکھا ہے وہ پ بنے سے۔ تکفہ: عورات اور یہ خواہ نسب کی باہم ہوں یا  
رضاعت کی باہم ہوں یا بصورت بھی رشتہ سسرالی کی باہم ہوں جیسے ساس (بدلتی ص ۳۶۵، ص ۳۶۷) تکفہ: مظاہر پر قائل  
اور نیکی کا نام جس طرح حرامیہ حرام سے اسی طرح حلالی حرام بھی حرام میں نیکی کہنا یا اور بوسہ خیرہ (بدلتی ص ۳۶۹)  
تکفہ: کفارہ کی اور نیکی سے پہلے اگر جہاز کر لیا تو مستغفار کرے۔ تکفہ: گھبراہٹ میں نکاح میں ٹوٹنا، اگرچہ زائد اس  
سے بھی زائد مدت تک محبت نہ کرے۔ تکفہ: اگر چند بیویوں سے ظہار کیا تو نکاح سے بھی بیویوں کی تعداد کے بقدر عی  
دیے ہوں گے، ظہار میں بیویوں کو بیکھڑ بہت نہ کرے۔ حرام نہیں، البتہ پیشاب کی جگہ کو بیکھڑا رام ہے۔

تکفہ: است علی کظہر اُنہی اُر وئی کو کہہ دیا تو گھبراہٹ ہو جائے گا خواہ ظہار کی نیت کرے یا نہ کرے۔ نیکوگی نیت نہ ہو کیونکہ یہ جملہ  
ظہار کے لئے مخرج ہے نہ اس جملہ سے اگر کراہت یا طلاق کی نیت کی تب بھی ظہار ہی ہوگا اور اگر کظہر اسی کے نیچے  
کھن اسی، کھنچ اسی، کھرج اسی کہا تب بھی یہی حکم ہے اور اگر نیت علی کفائی یا مطلق اُنہی کہا یعنی کھریا مطلق  
وغیرہ کا ذکر کیا تو ہمیں نیت نہ کرے یا یہی حکم عرب ہوگا کہ مت کی نیت ہوئے طلاق کی یا ظہار کی یا مومن (ایضاً) کی۔

تکفہ: حضرت امام صاحبہ کے لئے مصنف نے رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نقل استعمل کیا ہے وہ لکھ دے کہ یہ فقہ صحابیہ حرام کے  
ساتھ خاص ہے تو اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس کے اعتبار سے چونکہ رضی اللہ عنہ وہابیہ جملہ ہے اس لئے اس کا احتمال پر  
مسلمان کے حق میں جائز ہے لیکن متاخرین نے صحابہ و دیگر زکمان وہابی کے مانتن اختیار اور لائق کرنے کے لئے رضی اللہ  
عنہ کو کتاب کے ساتھ نہ لیا ہے اور دیگر زکمان وہابی کے لئے ہر مرتبہ لکھ دیا ہے چونکہ یہ مصنف نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے  
امام صاحبہ کی بیان میں رضی اللہ عنہ کا نقل استعمل کر لیا ہے نہ غایت عقیدت کی بنا پر اس جملہ کا احتمال کر لیا۔

اللفظ: حلال ام ہے یعنی در بیان لامعتابف۔ استغفار سے معذرت کا وعدہ کرنا ہے۔ تفسیر: یہ بفر  
دیکھ کا ہے۔ یعنی چھو۔

فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْخِ الزَّامِ نَوَاجِبُ مَسْخِ مُطْلَقِ الْغَضِّ وَقَدْ قِيلَ تَمَوْهُ بِمَقْدَارِ  
الْمَاجِبَةِ بِالْجَوْرِ وَالْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحَرَمَةِ الْمُغْلَبَةِ بِالْبِكَاحِ وَقَدْ قِيلَ تَمَوْهُ بِالْأَحْوَالِ  
بِحَدِيثِ امْرِئَةِ رَضِيَةَ فَلَمَّا بَانَ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْخِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ إِذَا  
يَكُونُ الْإِنْسِي نَاقِي فَرِيدَ كَمَانٍ يَبْدَأُ بِالْمَقَامُورِ بِهِ وَالْإِنْسِي بَأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هُنَا لَيْسَ بِأَبَ بِالْمَقَامُورِ  
بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَخَ عَلَى الْبَعْضِ أَوْ عَلَى الشَّيْءِ لَا يَكُونُ لِكُلِّ قَرَأَتِهِ وَبِهِ فَتَزَاقِ الْمُطْلَقِ الْمُجْمَلِ  
وَأَمَّا قِيلَ الْمُجْمَلُ فَقَدْ بَانَ الْبَعْضُ مِنَ الْبِكَاحِ فِي أَصْلِ جَمَلٍ عَلَى الْوُطْئِ إِذَا الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ  
مِنْ لَفْظِ نَزْوَحٍ وَبِهَذَا يُوَوَّلُ السُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قِيلَ الذَّخْرَةُ لَيْتَ بِالْفَخْرِ وَخَطَرُهُ مِنْ  
الْمَشَاطِرِ فَلَا يَلْزَمُهُ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَيْرِ الْوَاجِدِ

## ترجمہ

ہیں اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ (باایہا الذین آمنوا) اذا قسم الی الصلوۃ فاعسلو وجوہکم  
 وابدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم) سر کے مسح کے سلسلہ میں مطلقاً بعض سر کے مسح کو ثابت کرتا ہے  
 حالانکہ تم خفیوں نے اس مطلق کو کتاب مطلق (باسم مطلق کو) حدیث ذال النبی فی سباحۃ قوم فعال ونوحاً  
 ومسح علی الناصیۃ الخ) کی وجہ سے پیشانی کی مقدار کے ساتھ معیار کر دیا ہے اور کتاب اللہ (کتاب بول کر ایک  
 جز یعنی ایک آیت مراد ہے اور وہ یہ ہے حتیٰ تکبیر (ووجہ غیرہ) محض نکاح کے ذکر بعد جرمہ علیہ (جو طلاق و غلط  
 یعنی تمین طلاق دینے سے پیدا ہوتی تھی) کے ختم ہونے میں مطلق ہے حالانکہ تم خفیوں نے اس کو (یعنی نکاح مطلق کو یا  
 کتاب مطلق کو) امر اوفاعۃ کی حدیث کی وجہ سے دخول یعنی بھانسنے کے ساتھ قیہ کر دیا ہے، ہم جواب دیں گے کہ  
 کتاب اللہ سر کے سلسلہ میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد کو بھالانے والا مامور ہو  
 بھالانے والا ہوتا ہے، اور یہاں (باب مسح میں) کسی بھی بعض حصہ سر کا مسح کرنے والا مامور ہو کہ بھالانے والا نہیں ہے  
 کیونکہ اگر کسی نے سر کے نصف یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل مقدمہ (نصف یا دو تہائی) فرض نہ ہوگا، اور اس حکم مطلق سے  
 مطلق مجس سے جدا ہو گیا، واقفاً فی الدخول الخ اور اس دخول کی قید تو بعض نے فرمایا (جواب دیا) کہ نص قرآنی  
 میں نکاح اہلی پر محمول ہے کیونکہ مقدمہ یعنی محض نکاح کو فقط زوجاً سے منہوم ہو ہی رہا ہے، اور اس جواب اور قیہ سے تو  
 (سر سے) سوال ہی ختم ہو جائے گا (یعنی اعتراض ہی قائم نہ ہوگا) وذلّ البعض الخ اور بعض احناف نے کہا کہ  
 دخول کی قید حدیث سے ثابت ہے اور اس حدیث کو (حدیث امر آرافاعہ کو) محدثین نے متاخر یعنی اخبار مشہورہ سے  
 قرار دیا ہے لہذا احناف پر کتاب اللہ کو خبر واحد کے ذریعہ قیہ کرنا لازم نہیں آئے گا۔

**مفسرین:** اس سنی میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں۔ شوافع کی طرف سے خلیہ پر دو اعتراض اور خلیہ کی  
 طرف سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب۔ مسح سر کے ساتھ سر کا مسک اور لیس، جسکی بات، شافعی کی طرف  
 سے خلیہ پر ایک اعتراض تو یہ ہے کہ وامسحوا برؤسکم سے مطلق بعض سر کا مسح فرض ہوتا، علوہ یہ یعنی چند بالوں  
 پر مسح ہو یا جو ٹکٹ پر یا نصف سر پر یا مقدار، میرے برابر ہے کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے کیونکہ باء جب کل پر  
 داخل ہوتی ہے تو بعض حصہ کل مراد ہوتا ہے اور یہاں کل مسح ہے، لہذا مطلقاً بعض سر کا مسح فرض ہے اور تم خفیوں نے  
 مطلق کو یعنی مسح مطلق کو فرض سے منہ ہاں شیعہ کی حدیث سے منہ ہاں یہ پیشانی کی مقدار کے ساتھ یعنی چوتھائی  
 سر کے مسح کے ساتھ معیار کر دیا ہے، اور حدیث غیرہ میں شیعہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے مطلق کو قیہ کرنے کو قہراً کر سکتے  
 ہو، فالاجواب امین العرف، اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حتیٰ تکبیر (ووجہ غیرہ) مطلق ہے مطلق علیہ کی زوج اول سے  
 حرمت کو ختم کرنے کے سلسلہ میں زوج ثانی سے محض نکاح کرنے کے ساتھ جنسی آوارگی کی نفس آپن پی کی کہ نہیں طلاق  
 دیدے اور مجرور وار و زوجہ اس امر سے نکاح کرنا چاہے تو حلالہ میں صرف دوسرے مرد سے نکاح کر لینا کافی ہے





زوجہ سے نکاح منہموم و مستغایہ ہو رہا ہے تو اسے لفظ طلاق سے بچائے نکاح مرد ہوئے کے لئے معنی مرار لئے جائیں گے جنسی بطلان کے، لہذا قرآن کی آیت میں جب لفظ نکاح پر محمول ہے تو اب سرے سے اعتراض ہی داخل ہو جائے گا لہذا ہم حنفیوں پر یہ اعتراض نہ یہاں کہ ہم نے حدیث امرأہ وقاعدہ کی وجہ سے طلاق میں دخول کی تجدید کا حکم مطلق کو متعین کر دیا ہے کیونکہ نفس کے اندر لفظ نکاح پر محمول ہے، اور بعض حضرات، خلاف نے دوسرے جواب دیا ہے کہ دخول کی قید امرأہ وقاعدہ کی حدیث سے ہے اور وہ خبر مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لہذا ہم پر یہ اعتراض کرنا کہ ہم نے مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ متعین کر دیا درست نہیں، حدیث امرأہ وقاعدہ یہ ہے بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ وقاعدہ نبوی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا کہ حضرت مجھ کو میرے شوہر نے عین طلاق دے دی، سو میں نے حضرت عبید الرحمن بن زید سے نکاح کر لیا پس میں نے اس کو ایسا پایا جیسا کہ کپڑے کا کھونٹ یعنی ہامرد، حضرت علقمہؓ سکڑے اور فرمایا کہ کی تو وقاعدہ کے پاس دوبارہ لوٹنا چاہتی ہے اس نے کہا "ہی" حضرت نے فرمایا یہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمہارا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لے اور تم اس کا ذائقہ نہ چکھو تو یعنی حضرت کا اشارہ وہ جس کی طرف تھا چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ عقیلہ ہمارے ہے۔

ہانئذ حدیث میں حتی ولو فی من عسلہ و یذوقی ہو من عسلہ کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ شوہر اول کے حلال ہونے کے لئے محض عورت کے ذائقہ کا چکھنا کافی ہے چھلکا ضروری نہیں بلکہ انزال ہو یا نہ ہو طالع ہو جائے گا نیز سراجی یعنی قریب انسانوں کا بھی طلاق کر سکتا ہے۔

اور دوسری بات اس سبق میں سراجی کے طلاق میں اعتراف عام کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سراجی فرض ہے جس کی دلیل بالتحقیق گذر چکی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے بعد بعض سراجی مرد اور عورتوں کا استیعاب و کیونکہ آیت مطلق ہے اور مطلق کو کوئی پر محمول کیا جاتا ہے اس کے حقیقین ہونے کی وجہ سے لہذا جس اولیٰ مقدار پر لفظ نکاح کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ فرض ہے اگرچہ وہ جن بال ہی ہوں لہذا عند اصناف کم از کم تین بالوں کے بعد سراجی فرض ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں دس (سراجی) کا ذکر ہے اور دس پورے سراجی کہتے ہیں لہذا یہ پورے سراجی کے وجوب کا متعین ہے اور نفقہ میں طرفہ بعض کے لئے نہیں ہوتا لہذا چورے سراجی کرنا واجب ہوگا تا یہ کہ اگر پورے سراجی نہ کیا اس لئے حد کا کر لیا تو بلا کفر حکم الکفر کی بنا پر درست ہوگا۔ (درائع ص ۶۹ ج ۱) نبوت: سنی تو مکمل ہو چکا مگر انتہائی مطالعہ کے تحت دانشاوند و لیسپ معلومات مذکور ہیں، اگر کتابت نہ ہو تو ایک نظر ڈال لیں، دانشاوند قائم ہوگا۔

#### اختیاری مطالعہ

۱۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہوسکتا ہے کہ متعدد زوجہ سراجی کتابت ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ متعدد امرائے سراجی کو سنت نہیں کہہ سکتے ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیانِ جواز کے لئے بھی تو اس کو ترک کرتے کرتے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو ترک نہیں کیا

۷۔ "راہِ حق" پر ہے۔ جو کتاب: "خبرِ نیک" ہے، جس نے، "سیرتِ پاک" پر

لاہور کے عوامی سٹیج پر ایک نئی اور دلچسپ شہر کی برائیاں کے خلاف ایک نئی فلم کی رونق دہانی ہو رہی ہے۔ یہ فلم "لاہور کی برائیاں" ہے۔ یہ فلم ایک نئی اور دلچسپ شہر کی برائیاں کے خلاف ایک نئی فلم کی رونق دہانی ہو رہی ہے۔ یہ فلم "لاہور کی برائیاں" ہے۔

مفتوا میں ایک فیصلہ بعد از لایعنیہ بالعسر لکھا کہ طلاق بھی نہ ہوتا ہے نہ نکاح اور اگر کسی نے بہت سے نکاح کر لئے تو بھی طلاق نہیں ہے۔ یہ فیصلہ کہ طلاق بھی نہ ہوتا ہے نہ نکاح اور اگر کسی نے بہت سے نکاح کر لئے تو بھی طلاق نہیں ہے۔ یہ فیصلہ کہ طلاق بھی نہ ہوتا ہے نہ نکاح اور اگر کسی نے بہت سے نکاح کر لئے تو بھی طلاق نہیں ہے۔

[illegible]

**النحو والنطق** قابلوں کے بعد ان تیسرا امر ہے کہ لڑائی جھگڑا قبلہ سے پہلے نہ ہو۔  
 ۱۸۷۷ء میں لڑائی کے بعد ۱۸۷۸ء میں ۲۳ مارچ کو لڑائی ہوئی تھی۔  
 یہ لڑائی ۱۸۷۸ء میں ۲۳ مارچ کو لڑائی ہوئی تھی۔  
 ۱۸۷۸ء میں ۲۳ مارچ کو لڑائی ہوئی تھی۔  
 ۱۸۷۸ء میں ۲۳ مارچ کو لڑائی ہوئی تھی۔

فصل في المشورة والفتوى المأمورة ما أوسع للمعنيين مُحِبِّين و مُتَعَامِلِينَ مُخْلِفين  
الْحَقَائِقَ مَالَهُ لِرَأْيِنَا جَارِيَةٍ وَفِيهَا تَسْوِيلُ الْأَمَةِ وَاسْتِغْفَارُ الْمُتَعَمِّرِينَ وَفَتْهُ بِسَائِلِ وَأَسْأَلُ عَقْدَ  
السَّعْيِ وَتَكْوِينُ الشَّعَائِرِ وَفِي ذَلِكَ مَا هُوَ فَتَاهُ بِحُصْنِ السَّيِّدِ وَبَيَانِ

12 13

یہ نفس مشربک اور مغروس نے بیان میں ہے مشربک وہ لفظ ہے جو مختلف معانی کے ساتھ چند مختلف مقامات معانی کے لئے استعمال کیا گیا جو مختلف استقامت میں ہو، معنی مشربک کے اعتبار سے مشربک میں مشربک کی مثال ہو، بقول جاسق ہے جس وہ لغز اور شقی، ان کو کہتے ہیں اور (نہ مہر) قول الخو مشربک ہے مگر وہ معاملہ فقہی قول نہ مہر اسے (نہ مہر) اور نفس (اور) جس کے متورہ کو کہتے ہیں اور ہمارے نفس سے جس اور میں لکھی ہے اور اس اور بیان میں حکم رکھ کر قول رکھتے ہیں۔

[illegible]

اب وہ مکرول میں جائے کا بلند اسوہ اول چونکہ اشتراک کو عارض آتی ہے اس لئے دونوں کو ایک ہی فصل میں جمع کر دیا گیا ہے۔  
**مشتَرک کی تعریف:** مشتَرک اذ لغۃ ہے جو دو مختلف معانی یا چند مختلف حقیقت و حدود رکھنے والے معانی کے لئے مستقل صورت پر وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ جاریہ باندی اور بخشش کے لئے طبعہ و عیدہ وضع کیا گیا ہے اور لفظ مشغوری سامان خریدنے والا آتی اور ان کے ایک ستارہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور عاقراً بھی دو معنوں میں مشترک ہے۔  
 جدا ہونے والا جبکہ مشتق من الہین و میوید ہو باب ضرب سے ۲۰ و ایلح اور ظاہر ہونے والی جبکہ مشتق من الہیمان ہو باب ضرب سے اور لفظ مختص چند معانی میں مشترک ہے مثلاً آگھ ۱۔ دریا (چلی کا چشمہ) ۲۔ ذات ۳۔ سونا ۴۔ سورج ۵۔ جاسوس انجلی (مثالیں جاریہ اور مشتَرک) اعیان کی قبیل سے جس کو جاریہ کے معنی ہندی اور کشتی کے ہیں اور ان کا مستقل یک وجود ہے، اسی طرح مشتَرک کے معنی متحد قبول کرنے والا آتی اور ستارہ کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے اور سری مثال (بانٹ) اعراب کے قبیل سے ہے یعنی بانٹ کے معنی جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے ہیں اور یہ دونوں معنی غرضی ہیں جو کسی نہ کسی کے ساتھ متصف ضرور ہوں گے۔ مرنے کو قریب بھی مشترک ہے جس کے دو معانی میں سے ایک غرض ہے یعنی ظہر اور دوسرے معنی عین اور ذات چاہی جتنی چاہیں۔

**حاشیہ:** اشتراک اسم اور فعل اور حرف تینوں میں جاری ہوتا ہے اس لئے پر بیان کردہ مثالیں اسم کی ہیں اور فعل کی مثال مثلاً امر و نہی کے سینے میں جو بہت سے معانی میں مشترک ہیں جن کی تفصیل امر کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ۔ اسی طرح حرف کے مشترک ہونے کی مثال مثلاً واو ہے اس کی تفصیل کہ یہ مختلف اور حال کے لئے آتا ہے حرف معانی کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ۔

۱۔ لفظ مشترک اسم ظرف ہے اور دوسرے قولی یہ ہے کہ یہ دراصل مشترک فیہ ہے لفظ فیہ کو حذف کر دیا گیا، ۲۔ المتعین کی قید سے خاص نکل گیا کیونکہ وہ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام بھی نکل گیا کیونکہ وہ بھی معنی واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے مسلمان کہ اس کے معنی واحد ہیں یعنی اسلام جو اشخاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے **قوله** مختص یہ قید متعین کی تاکید ہے لائن المتعین لا یصیر معین الا باختلاف حقیقہ اور متعین کے بعد معانی جمع کا مستلزم اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ صوم ہونے کے لفظ مشترک کے نہ معنی ہوتا تثنیٰ درجہ ہے ورنہ مشترک کے معنی کثیر بھی ہو سکتے ہیں مثلاً کوب نساء اسماء بنی الف لام مہد کا ہے یعنی چھٹے مان کا ستارہ۔

**حاشیہ:** اختلاف اقتضی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا ایسا کوئی مضبوط نہ ہو جو مشترک کے لئے دو یا چند معانی کو شام ہو مثلاً میں لفظ مشترک ہے اور اس کا ایسا کوئی مضبوط نہیں ہے، جو اس کے معانی سورج اور دریا اور جاسوس وغیرہ کو شامل ہو بخلاف لفظ اجسم کے کہ اس کے معنی کی حقیقت حسب ہے (یعنی طوائف عرض ملک و قبول کرنے والا) جو تمام اجسام مختلفہ الہیہ کو شامل ہے، لہذا لفظ اجسام اور جمع کے تمام معنی مشترک نہیں کہا جائیں گے۔

## اختیارِ مخالفہ

اللغة قبل وبعك من صيناء من قبل البين والبيان باب حرب کے مصادر ہیں۔

عام اور مشترک میں فرق طے عام کی ایک جہتی ہے اور مشترک کی ایک سے زائد جہت ہے عام کا تصور عام ایک ہونا ہے اور مشترک کا تصور متعدد ہونا ہے عام کے معنی کا مصدر فرمودہ ہے میں سے عام کے معنی کے افراد مصدور ہیں ہوتے ایک مشترک کے معنی تصور میں ہیں عام کے معنی کے افراد ایک وقت کی طرف لے جاسکتے ہیں جبکہ مشترک کے معانی میں سے ایک وقت صرف ایک ہونا ممکن ہے نہ کہ متعدد۔

فائدہ: مشترک کی مثال درود ایک جمع ہے۔

جو کچھ ہم نے بھی سمجھا ہے  
اور کچھ نہیں سمجھا ہے

پہلے مصرعہ میں جماعہ کچھ اور دوسرے میں امرتس باتوں میں سمجھتی ہیں اور دوسرا مصرعہ کچھ سمجھتی نہیں پہنچتا ہے اور دوسرے مصرعہ میں جماعہ کچھ سمجھتی نہیں سمجھتی ہے اور دوسرا اور پہلے مصرعہ کچھ سمجھتی نہیں سمجھتی ہے۔

اجزاء: حارثہ مشترک و دونوں میں سے کسی لفظ مشترک ہے اور بعد از ترجیح معنوں اور عام میں سے تو عام ہے اور عام نہ تو اس لئے نہیں بلکہ حارثہ کے کوئی ایک معنی نہیں بلکہ جارحہ اپنے دونوں معانی میں محکم ہے لفظ جارحہ عام میں نہیں ہے بلکہ عام کے افراد مصدور ہیں ہوتے جبکہ جارحہ اپنے دونوں معنوں میں مصدور ہے اور لفظ جارحہ جب کسی ایک معنی میں جمع ہو جائے تو جارحہ و طلق مقدم میں ہے وہی معنی متعلق ہے کہ اس میں کسی صفت کا لفظ نہیں کیا ہے۔

وَحَكْمُهُ الْمَشْرُوكُ اِنَّهٗ اِذَا تَغَيَّرَ الْوَاجِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ اِغْبَارُ اِذَا غَيَّرَ وَلِهَذَا اُخْبِصَ الْفُلُفُلُ  
رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰى عَلٰى اَنْ لِّفَط الْفُرُوْءُ الْحَذَّ شُوْرُ هٰى كَذَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَنَحْمُولُ اِنَّا عَلٰى  
الْخَبِيْصِ كُنْ هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلٰى الظُّهْرِ كُنْ هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

## ترجمہ

اور مشترک کا حکم ہے کہ جب ایک معنی (کی دلیل و قرینہ) امر اور مشترک میں ہو جائے تو اس معنی کے علاوہ کو مراد لینے کا اعتبار ساقط ہے جو کہ عام میں ہیں۔ یہ عام و مشترک ہے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ لفظ قرءہ جو کہ اب اللہ (کی آیت) والمطلعات یرضن منفسہن نفثہ فورو (میں نے فرمایا ہے یا تو فیض پر محمول ہے جیسا کہ ہم احراف کا مذہب ہے بطور محمول ہے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

تشریح: مشترک کا حکم مشترک کے معنی میں سے جب ایک معنی ہی قرینہ یا دلیل و قیاس یا خبر واحد سے ضمیم ہو جائے تو دوسرے معنی وہاں ایک وقت میں مراد نہیں لے سکتے نظام ثبت ہو سکتی لہذا البیانی یا جہل کی حکمہ اذا تعین الواحد البیانی اسی وجہ سے کہ مشترک کے معانی میں سے جبکہ وقت دو معانی مراد نہیں لے جاسکتے

علامہ مصمم اللہ نے اس بات پر جارج کیا ہے کہ والمطلقات يتوبصن بالفهم ثلثة قروء کے اندر قروء سے مراد با تو طہر ہے کہ ہر عند الثانی یا حیض ہے کہ جو عند الاحناف اور زہدیین کے دلائل مانکر میں بالتفصیل گذر چکے ہیں، البتہ بعض احناف یہ فرماتے ہیں کہ مشترک کے متعدد معانی ایک وقت مراد لئے جاسکتے ہیں جبکہ کلام حق ہو جسے اگر کوئی قسم کھائے لا یتقلب موالی فلان تو جس موالی سے بھی گفتگو کرے کا حاث ہو جائے گا موالی اعلیٰ ہو جیٹنی ٹھیک (آزاد کنندہ) یا موالی اعلیٰ ہو یعنی مقفی (یعنی آزاد کردہ) امام شافعی اور قاضی ابوبکر باقلانی کا مذہب یہ ہے کہ لفظ مشترک کے ایک وقت متعدد معانی مراد لئے جاسکتے ہیں جس کو عموم مشترک کہتے ہیں اور یہ جائز ہے کلام مثبت ہو یا نفی بشرطیکہ ان معانی میں تضاد نہ ہو، جیسے قرآن شریف کی آیت ہے الم نور الله بسجدة له من فی السموات ومن فی الارض والضمس والقمح الخ میں بخود کے دو معنی ہیں و وضع الجہد علی الارض اور یہ انہوں کا مجدد ہے ع خشوع مع التذلّل اور یہ غیر عقائد کا مجدد ہے لہذا ایک وقت میں لفظ مشترک کے دو معنی مراد لیا درست ہے لیکن اگر مشترک کے دونوں معانی میں تضاد ہو یعنی مشترک کے دونوں معانی باہم تضاد ہوں تو اب دلیل سے کوئی ایک معنی ہی مراد ہوگا نہ کہ دونوں جیسے والمطلقات يتوبصن بالفهم ثلثة قروء کے اندر قروء کے دو معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوگا، امام صاحب نے یہ ہیں کہ یہاں (الم نور الله بسجدة له من) عموم مشترک نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے اور عموم مجاز کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لیں کہ اس کے تمام معانی اس معنی عام کے افراد میں جائیں چنانچہ آیت مذکورہ میں مجدد سے مراد خشوع اور انقیاد و اطاعت ہے لہذا انہوں کو خشوع اور انقیاد وزمین پر پستی کی جیسے کی شکل میں ہوتا ہے اور غیر عقائد کا انقیاد و اعتراف و تذلّل کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا امام صاحب کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ محمول کپڑے کے ہے اور معانی محمول کپڑے پہننے والے کے، تو اگر ایک لفظ کے ایک وقت میں دو یا چند معنی مراد لئے جائیں تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک کپڑے کو ایک وقت میں کئی آدمیوں نے کال طور پر پہن رکھا ہو ظاہر ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے لہذا عموم مشترک بھی درست نہیں ہے اور جب عموم مشترک درست نہیں ہے تو کسی بات واضح ہوگئی کہ جب تک مشترک قرآن کی وجہ سے کسی ایک معنی میں مودل نہ ہونے سے جب تک اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ توقف اختیار کیا جائے گا۔

اختیار کی مصلحت

**ملاحظہ۔** متذکرہ مع مشترک میں داخل نہیں ہیں کیونکہ متذکرہ معنی کے لئے وہاں کہیں نہ ہو بلکہ وہ کے مقابلہ میں وضع ہوا ہے گویا متذکرہ کا مفہوم معنی واحد سے جس کے دو جز ہیں اسی طرح مع مثلاً اجسام ممکن جمیعہ ہے یعنی قابل مجامعت اور اس کا مفہوم مفہوم واحد ہے جس کے متذکرہ اجزاء ہیں یعنی محل، عرض، عمق سے نصف جیٹنی لہذا مع کو بھی مشترک نہیں کہہ سکتے۔

**ملاحظہ۔** مشترک کا واضح محسوس واحد بھی ہو سکتا ہے یاں خود کہ وہ اپنی کلیا وضع کو قبول کرے جو اس سے دوسری مرتبہ وضع کی نوعیت آتی ہو اور متعدد اشخاص بھی ہو سکتے ہیں مثلاً کسی ملت اور عرف میں ایک لفظ کے کوئی ایک معنی ہو اور اسی خطا کے دوسرے عرف میں دوسرے معنی ہوں۔ **ملاحظہ۔** جن حضرات کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے نہ نفی میں اور نہ اثبات میں خواں

کے نزدیک مثال مذکور یعنی ناظم بنی فلان میں دونوں سوالی کیں کر مراد میں غلط ہے کہ مجرد مشترک لازم آگے خواص کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں حالف کو بھی پراہمارے والی چیز شخصی ہوئی ہے اور نفس کی نسبت جس طرح سوالی اٹلی کی طرف ہو سکتی ہے اسی طرح بلا تاقوت سوالی اٹلی کی طرف بھی ہو سکتی ہے لہذا نفس فریضہ ہے کہ قسم میں عموم مراد ہے یا مجرد دونوں سوالی میں سے جو کسی حالف کی نسبت میں ہوا وہ بین کی مہارت سے مراد ہے اور دوسرا سوالی دلالت اقول سے مراد ہے۔

وَقَالَ مُخَصَّدٌ إِذَا أَوْحَى لِمَوْلَايَ بَنِي فَلَانٍ وَلِبَنِي فَلَانٍ فَوَالِ بْنِ أَغْلَى وَفَوَالِ بْنِ أَصْفَلٍ فَمَمَاتٍ  
بَطَلَتْ الْوَصِيَّةُ لِيْنِ عَنِ الْفَرِيقَيْنِ لِأَسْبَابِ عَالَةِ الْخَمْعِ بَيْنَهُمَا وَغَدِمَ الْوُجُوهَانِ وَقَالَ أَبُو خَيْفَةَ إِذَا  
قَالَ لِيَزُوْجِيهِ أَنْتَ عَلَيَّ بِغُلِّ أَمْسَى لَا يَكُونُ مَطْلَعًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكُفْرَةِ وَالْحُرْمَةِ  
لَا يَفْرُجُ شَيْخُ جِهَةِ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالسَّيِّئَةِ

### ترجمہ

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کوئی آدمی فلاں کے بیٹوں کے سوالی کے لئے وصیت کرے اور اس فلاں کے بیٹوں کے چند اہل سوالی ہیں (یعنی جنہوں نے ان بیٹوں کو آزاد کیا ہے) اور چند سوالی اٹل ہیں (یعنی ان بیٹوں نے جن فلاں کو آزاد کیا ہے) پھر وہ وصیت کرنے والا شخص مر جائے تو وصیت دونوں فریقوں (سوالیوں اٹلی اور سوالیوں اٹل) کے حق میں باطل ہو جائے گی ان دونوں فریقوں کے درمیان (وصیت میں) جمع کے محال ہونے اور کسی ایک فریق کے حق میں ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب شوہر اپنی بیوی سے انت غللیٰ مثل انتی (تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے) کہہ دے تو وہ قہار کرنے والا نہیں کہلانے کا اس لئے کہ لفظ غللیٰ کرامت عسی عزت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے تو بغیر نیت کے حرمت کی جانب کو ترجیح نہ ہوگی (لہذا یہ نفس اسی وقت مظاهر کہلانے کا جب حرمت کی نیت کرے)

**تقصیر:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشترک کے اندر چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عموم درست نہیں ہے یعنی عموم مشترک درست نہیں ہے لہذا اگر کسی آدمی نے یہ وصیت کی کہ یہ مال فلاں قبیلہ کے سوالی (سوالی جمع ہے) کے لئے ہے اور اس قبیلہ کے سوالی اٹلی یعنی متفق (آزاد کنندہ) بھی ہیں اور سوالی اٹل یعنی متفق (آزاد کردہ) بھی ہیں تو وصیت باطل ہو جائے گی یعنی صورت مسئلہ اس مثال سے سمجھئے مثلاً زید کا ایک غلام ہے عمران، اور زید نے اپنے غلام عمران کو آزاد کر دیا پھر اللہ نے عمران کو یاسف بنایا کہ اس نے بھی ایک غلام خرید لیا جس کا نام ہے ارشدہ اور پھر عمران نے بھی اپنے غلام ارشدہ کو آزاد کر دیا اب ذہن نشین رکھئے کہ عمران کے دو سوٹی ہوئے ایک سوٹی اٹلی یعنی زید ہے جس نے عمران کو آزاد کیا تھا اور دوسرا سوٹی اٹل یعنی ارشدہ ہے جس کو عمران نے آزاد کیا تھا اب کسی آدمی نے وصیت کی کہ یہ ایک ہزار روپے عمران کے سوٹی کے لئے ہیں اور دونوں سوٹی میں سے کسی ایک کے لئے وجہ ترجیح بھی بیان نہ کرے گا اور مرگیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اگر وصیت کا مال سوٹی اٹلی اور سوٹی اٹل دونوں کو دیدیا جائے تو عموم مشترک لازم آئے گا

اور عموم مشترک امامت حسب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو وصیت کا نفل دہی میں تو ترجیح بلا مرجح لازم ہے گی۔ اور اگر کوئی کہے کہ یہاں تو ترجیح موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ عمران کے مولا زید نے عمران پر یہ احسان کیا ہے اس کو ملائی کی زندگی سے آزاد کر دیا لہذا وصیت کا من مولى اعلیٰ یعنی زید کو ملنا چاہیے کہ منعم احسن کا شکر یہ ادا ہو جائے تو جواب یہ ہے کہ مولى اعلیٰ کا شکر یہ تو صورت نہ کورہ میں عمران کو ادا کرنا چاہیے نہ کہ موصی کو کیونکہ موصی کے نزدیک تو دونوں شخص بر ہر ہیں یعنی مولى اعلیٰ اور داخل دونوں لہذا یہاں عمران کے مولى اعلیٰ اور مولى اعلیٰ میں سے کسی کے لئے کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے اس لئے وصیت باطل ہو جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ عموم مشترک جائز ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں قسم کے مولى کو وصیت کا مال دینا جائے گا اور موضوع آخر میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ ہم مصالحت کر لیں، اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا مدت علفی مثل انبی و ان میں لفظ مثل مشترک ہے کہ امت میں تسلیم اور مشابہت ہو، حرمت میں مشابہت اور مشابہت ہو یعنی شوہر نے یہ وضاحت نہیں کی کہ تو میری اس کے مشابہ اعزاء و اقارب میں ہے یا تو میری من کی طرح میرے اوپر حرام ہے (نکاح میں) تو عدم ترجیح کی بنا پر حرمت کی جہت رائج نہ ہو گی۔ ثانی شوہر کو ظہار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ کہ وہ ظہار کی نیت کرے بہت دور و ظہار کی نیت کرنے کا تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ظہار میں بھی تشبیہی دل جاتی ہے گو ایک عضو مثلاً ٹھہرے فرج کے نکلنے کی وضاحت کے ساتھ ہوا اور یہاں بلا کسی عضو کی تخصیص کے عمل (ماں) کے ساتھ تشبیہی گئی ہے لہذا ظہار کی نیت کرے ہے وہ ظہار کرنے والا سمجھا جائے گا اور اگر وہ طلاق کی نیت کرے تو طلاق یا نکاح واقع ہو جائے گی اور اگر تشبیہ اعزاء و اقارب میں ہو یا کوئی بھی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس جملہ سے کوئی چیز واقع نہ ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا فَلَا لَابَحَثِ التَّحْقِيقِ فِي خُرُوجِ الضَّمِيمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَفُجْرًا مِثْلَ مَا قُتِلَ مِنَ النِّعَمِ لِأَنَّ  
لِمِثْلِ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ الْمِثْلِ خُرُوجًا وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنَىٰ وَهُوَ الْقِيَمَةُ وَقَدْ أُرِيدَ الْمِثْلُ مِنْ خَبَرٍ  
لَمَعْنَىٰ بِهَذَا الصَّبِي فِي قِتْلِ الْخَمَامِ وَالْعُصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالْإِنْفَاقِ فَلَا يُؤَادُ الْمِثْلُ مِنْ خَبَرٍ  
لِلصُّورَةِ إِذْ لَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ أَصْلًا فَلْيَسْطِقْ اخْتِيارُ الصُّورَةِ لِاسْتِغْنَائِهِ الْجَمْعِ

### نوع جنس

اور اسی اصل پر (کہ مشترک میں وہ صاحب کے نزدیک عموم نہیں ہوتا) ہم نے کہا کہ جنکار کی جزا میں اللہ کے قول فُجْرًا مِثْلَ مَا قُتِلَ مِنَ النِّعَمِ کی ہر سے تفسیر یعنی مثل سودی جب نہ ہو کہ اس لئے کہ فقیر مثل مثل سودی اور مثل معنی کے درمیان مشترک ہے اور مثل معنی (اس جگہ شدہ جانور کی) قیمت ہے۔ وقد أُرِيدَ الْمِثْلُ الْخَبَرِ اور تحقیق کہ جو تر اور چارہ والے حیوان کے قتل یعنی شکار میں اسی نفس کی وجہ سے بلا اتفاق مثل معنی مراد لیا گیا ہے لہذا اب مثل سودی کی زیادتی نہیں کی جائے گی کیونکہ مشترک کے لئے ہر کل عموم میں ہے لہذا جمع بین مثل سودی و معنی کے محال



ہونے کی وجہ سے شکل صورت کی کا اعتبار ملاحظہ ہو جائے گا۔

[illegible]

اس مسلک کے برخلاف امام محمدؒ (جو کثرت و محصور کے نقل میں متبعین کے ہم خیال مثل معنوی کے کامل تھے) اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نیز حضرات فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثل صوری ہو تو حرم کو مثل صوری ہی کا صدقہ کرنا ہوگا اور جن جانوروں کا مثل صوری نہیں ہے وہ اس قیمت صدقہ کرے مثلاً اگر کسی نے ہرن کا شکار کر لیا تو اس پر بکری واجب ہوگی اور خرگوش کے شکار میں بکری کا بچہ اور شتر مرغ کے شکار میں بڑا، (دو گائے یا اونٹ جس کی قربانی کی جاتی ہے) یہ وضاحت ہدایہ میں ۲۷۸ پر حاضر ہے۔

نہایت: امام شافعیؒ کبوتری کے حکم میں بکری واجب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بکری کبوتری کے مثل ہے کیونکہ بکری کبوتری کی طرح ایک سانس میں ایک دھمک مار کر پانی پی لیتی ہے اسی وجہ سے وہ بھی اسی طرح بکری پانی پیئے وقت دھڑکی کرتی ہے جس طرح کبوتر کھڑکھڑکے پانی پیئے۔ (درامحرم ۹ ص ۷۷) (ترغیب کے علاوہ استیادری مطالعہ میں)



فَمَ إِذَا تَوَجَّعَ بَعْضُ وَجُوهِ الْمُشْتَرِكِ غَالِبَ الزَّائِي بَصَرٌ مُؤَوَّلًا وَحُكْمٌ مُؤَوَّلٌ وَاجْتِبَاءُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ احْتِمَالِ الْخَطَا.

### ترجمہ

پھر جب مشترک کی بعض وجہ یعنی مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو جائے تو وہ مشترک مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم احتمال خطا کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہوتا ہے۔

**توضیح:** یہاں سے معنی یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جب مشترک کی وجہ میں سے بعض وجہ یعنی مشترک کے معانی میں سے ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو جائے تو اس پر عمل کوئی اور دلیل ملتی ہو تو قیاس کوئی اور دلیل مثلاً کلام سابق و سابق وغیرہ تو وہ مشترک مؤول ہو جائے گا اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر احتمال خطا کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے یعنی جب تک اس دلیل کا غلط ہونا معلوم نہ ہو جائے تب تک اس مؤول پر عمل کرنا واجب ہوگا خطا کے احتمال کے ساتھ۔ کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ یہاں لفظ کے دوسرے معنی مراد ہوں جس کو ہم نہ سمجھ سکے ہوں۔

وَمَنْظَرٌ فِي الْمُتَعَمِّمَاتِ مَا قُلْنَا إِذَا انْطَلَقَ الثَّمَنُ فِي السِّبَعِ تَكَانَ عَلَى غَالِبِ نَفْذِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَوِيلِ التَّوَدُّعِ وَلَوْ كَانَتْ التَّقْوَةُ مُتَخَلِّفَةً لَسَدَ السِّبَعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحُمِلَ الْأَفْرَادُ عَلَى الْخِيَصِ وَحُمِلَ الْبَيْكَاخُ عَلَى الْوِطْنِ وَحُمِلَ الْكُنْهَاتُ خَالَ مَذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.

### ترجمہ

اور مؤول کی مثال حکمیات یعنی مذاکر میں وہ جو ہم بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص بیچ کے اندر شے کو طعن ذکر کرے تو وہ شے خریدنے کے سبب ان کے محمول ہوگا اور یہ یقین بطور مؤول کے ہے، اور اگر (شہر کے اندر) نقد یعنی رائے کے مابیت میں مختلف ہوں تو بیچ فاسد ہو جائے گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے (ما قبل میں) ذکر کی (اسی الاستحباب الجمع جبراً و عدم نہ بخان اور قرآن میں آیت میں لفظ فردہ کو بعض پر اور آیت میں کلاخ کو بھی پر اور تذکرہ طلاق کے وقت الفاظ کوئی کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے یعنی مؤول کے قبیل سے۔

**توضیح:** مصنف فرماتے ہیں کہ احکام شرع کے اندر مؤول کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے بیچ کے اندر شے کو طعن کر کے بائیں صورت خریدنے کی مقدار کو تو متعین کر دیا مگر اس کی صفت کو بیان نہیں کیا، مثلاً یہ کہا: اشتریت هذا المشين بخصنة دراهم تو دراهم بایں طور مشترک لفظ ہے کہ وہ درہم یا درہم کا ہے یا سولہ نے کا یا اس سے زیادہ اور شہر میں مختلف مالیت کے لئے چلتے ہیں تو شے میں وہ سب دہا جائے گا جس کا رواج زیادہ ہو اور زیادہ رواج والے لئے کئے کا تعین

بطریقہ اولیٰ ہے کیونکہ بیچ میں یہاں ضمن کو مطلق رکھا ہے کسی مفت کی وضاحت نہیں کی اور قاعدہ ہے المطلق انفاً  
 مطلقاً یعنی انہی القراءہ الکاملہ اور ضمن کا کامل فرد ہی سہ ہے جس کا رواج اور یکن زیادہ ہے نیز مطلق متعارف پر محمول  
 ہوتا ہے اور متعارف سہ ذاتی ہے جس کا رواج زیادہ ہے اور اگر شہر کے اندر ایسے سکے رائج ہوں جن کی مالیت تو مختلف ہو  
 مگر رواج سب کا برابر ہو تو اب بیچ فاسد ہو جائے گی جس کی وجہ مصنف نے اپنے قول لیساً فمکوناً سے بیان کی کہ انفاً  
 لا استحقاقاً للجمع وعدم الرجحان یعنی جب سکنوں کی مالیت مختلف اور رواج برابر ہے تو کسی سکن کی تعیین پر کوئی اجر  
 ترجیح بھی نہیں ہے اور نہ ہی تمام سکنوں کو مراد لینا جائز ہے کیونکہ اس شکل میں عموم مشترک لازم آئے گا اور وہ امام صاحب نے  
 کے نزدیک ناجائز ہے لہذا اس صورت میں بیچ ہی فاسد ہو جائے گی۔

وَحَدَّثَكَ الْإِفْرَاءُ الْبَيْعُ مَعْتَقٌ تَرْتَابُ فِيهِ كَقَرَّانِ كَيْ آيَتِ وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَوَضَّعْنَ مَالَهُنَّ لِلْأَمْرِ قُرْوَ  
 کے اندر قروء کو بیض پر محمول کرنا اور دوسری آیت حتیٰ تسبیح الخ کے اندر نکاح کو طہی پر محمول کرنا اور الفاظ کنائی کو  
 طلاق کے تذکرہ کے وقت طلاق پر محمول کرنا تاویل یعنی مؤنث بنائے سکے قبیل سے ہے۔ مسند کی وضاحت بایں طور ہے کہ  
 آیت مذکورہ میں لفظ قروء جو طہی کی بیچ ہے فیض اور طہر کے دو بیان مشترک ہے پھر امام صاحب نے قروء لفظ  
 مشترک کو باقودیت طلاق الامتداداً و عدتها حیضتہ کی وجہ سے فیض کے معنی کے ساتھ مؤنث کیا ہے کہ اس  
 حدیث میں حدیث کا فیض کے ذریعہ مکررانا ثابت ہو رہا ہے بالظہر لفظ کے قرین سے فیض کے معنی کے ساتھ مؤنث کیا  
 ہے کہ لفظ ثلثہ خاص ہے اور اس کے معنی تخمین ہیں یعنی تین ہزار اس پر ہی شکل میں کس سے جبکہ طہی سے فیض مراد  
 لیا جائے لہذا قروء لفظ مشترک کو فیض کے معنی پر محمول کرنا جو اس کو مؤنث بناتا ہے اسی طرح تخمین تسبیح دو جا غیرہ  
 کے اندر نکاح طہی اور عقد کے معنی میں مشترک ہے اور ان معانی میں سے تسبیح کو طہی پر محمول کرنا مؤنث ہی تحصیل  
 سے ہے اس قرین کی وجہ سے کہ لفظ قروء "زواج" سے مفہوم ہو رہی رہا ہے لہذا طہی میں سے معنی مراد لئے جائیں یعنی طہی  
 کے (کیونکہ یہ سہ تا سہیں بہتر ہے) اسی طرح الفاظ کنائی مثلاً مائتہ دو معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر طلاق کے تذکرہ کے  
 وقت اگر شوہر اپنی عورت کو انت مائتہ کہہ دے تو تذکرہ طلاق اس بات کا قرین ہوگا کہ باقی کو طلاق کے معنی کے ساتھ  
 مؤنث کیا جائے لہذا عورت پر طلاق راجع ہو جائے گی۔

#### اختیاری محالہ

**حافظہ** فقہاء چار صورتیں ہیں ۱۔ رواج در بیت میں دو ذرات سکے برابر ہوں یا ناموں میں مختلف ہوں یا رواج میں  
 برابر اور مالیت میں مختلف ہوں ۲۔ مالیت میں برابر اور رواج میں مختلف ہوں ۳۔ ان میں سے کسی میں بیچ فاسد ہوگی وہی میں  
 درست ہے اور اگر کسی طرح میں رائج نہ ہوگا اور سبیل میں مشترک اختیار ہے جو چاہے ادا کرے۔

**تکلف** ترکہ کوئی شخص یا امتزاع کرے کہ لفظ مذکور کی ولایت کی وجہ سے اگر وہ کو بیض پر محمول کرے اور ان کو دو جا غیرہ  
 کی ولایت کی وجہ سے طہی پر محمول کرے تو تفسیر کہلا جائے کہ تاویل علامت مصنف نے فرمائی ہے اصل الامر وہی الجس فی  
 قولہ من بدالہ الجس فی من اولیٰ اور تفسیر میں لئے کہتا ہے کیونکہ یہاں عظم جی اللہ کی طرف سے لفظ قروء میں فیض

مرا ہونے اور حلی تسکح لینج میں دلی مرا ہونے یا چنان قطعی ہو رہا ہے غلط ہے کہ ثلثہ قروب میں ثلثہ اور حلی تسکح لائن زدو حائلوا انت کے قول میں اس کا تو یہ ہے کہ یہ حلیہ نہیں کرتے کہ یہاں تو قطعی ہو جا رہے ہو کہ اگر چنان قطعی ہو نہ ہو تو پھر اختلاف کی نہ ہوتا حالانکہ ثلثہ قروب اور حلی تسکح زوجہ خیرہ کی مراد میں فقہ کا اختلاف ثابت ہے نیز ان کے ساتھ غلط یا حقی صحیح یہ تھا نہ نہیں ہے کہ اس سے بعض میں مراد لیا جائے کہ ان کی مراد میں آ رہا ہوتا ہے نہ وہ اور بعض میں یہ طریقہ انہی حضرت نے اپنے اپنے اس کی دقت میں کہیں نے بعض مراد اور کہیں نے غیر انہی مراد لیا جائے خدا سے بعد باطل مستند ہونہ کھل ہے ورنہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو چوں کہ سند زون بنے والا ہے کہ اسے قرا ہے زون امرو یا دوسری شکل میں کہ اس سے مراد تہذیبی ہو نہ کہ فاضلہ اور کون دلی پر سوال ان میں اب تو نئے فقیر ہے یہ کہ مفسر کے قبیل ہے۔

المنحرف واللفظ وذلک ہی عین غالب بعد کذا من ہذا القبیل اور بن قبیل لظاہر بل۔

وَعَلَىٰ هَذَا فَلْيَا الَّذِينَ انْتَابُوا مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرِفُ إِلَىٰ انْفُسِ الْمَالِيَّةِ قَضَاءَ لِلَّذِينَ وَفَرَاحَ مُحَصَّنًا عَمَىٰ غُلْدَ قَضَاءِ إِذَا مَرَّوْحَ انْمَوَافَ غُلَىٰ نَصَابٍ وَنَهَ بَصَبٍ مِنَ انْفِمْ وَبَصَاتٍ مِنَ الْمَرَاهِمِ يُصْرِفُ الْقَتْرُ مِمَّى الْمَرْهَمِ حَتَّىٰ لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْخَوَلُ فَجَبَ الزَّكَاةُ جَعْدَةً فِي نَصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تُجِبُ فِي الْمَرْهَمِ

### ترجمہ

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ دو دین جو زکوۃ سے ملے ہو اس دین کو دو مالوں میں سے اس دین کی طرف بھیجا جائے گا جو دین کی ادائیگی کے اعتبار سے آسان ہو (یعنی جس مال سے دین کی ادائیگی آسان ہو اس مال میں زکوۃ واجب نہ ہوگی بلکہ دین کی ادائیگی کے اس کی طرف پھیر دیا جائے گا) اور ماہ محرم سے اس پر ایک مسئلہ متفرع نکلا ہے اور کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کسی عورت سے ایک نصاب (میر: بیٹا) پر فاح کیا اور اس شخص کے پاس ایک نصاب کریم ہے (یعنی کبریٰ حتیٰ منہ اس میں وہ کہ جن کی بہ سے یہ شخص نہ جب نصاب ہے اور ایک نصاب مرہم کا ہے (یعنی مرہم) تو مقدار میں جس سے اس سے زیادہ واجب ہو جاتی ہے (یعنی مرہم کی ادائیگی) کو مرہم کی طرف بھیجا جائے گا (یعنی مرہم کی ادائیگی) ورنہ اس سے ہوتی ہے کہ یہ مقدار کریم کے اور اس سے ادائیگی آسان ہے (یعنی کہ اس میں دینوں نصابوں پر اس کی طرف جواب تو ماہ محرم کے نزدیک کریموں کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی اور ورنہ اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

توضیح اور دلی اسل پر کہ جب لفظ میں ذمہ انتہاء ہے۔ جو دین تو اس کو ادائیگی کی یہ قرینہ یہ دیکھ جائے کی صورت میں کہ ایک معنی میں موزولی کر لیا جاتا ہے جیسے کہ اخلاص مشعر کی جیسی صورت ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ دو دین جو زکوۃ سے ملے ہو یعنی اس کے اور اعتبار میں جو جس ایک نصاب زکوۃ کو کھیلے اور مفرض دینوں کے پاس اس نصاب میں تو دین تو اس دین کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو صورت مسئلہ یہ ہے کہ فرض مرہم پر

کے پاس ایک نصاب درایم کا ہے یعنی اس کے پاس دو سو درایم موجود ہیں، اور دوسرا نصاب بکریوں کا ہے یعنی اس کی ملکیت میں چالیس بکریاں موجود ہیں یا مثلاً پانچ دینت موجود ہوں، اور زیادہ متروک و مدینہ بھی ہے اور دین اس اعتبار سے مشترک کے حکم میں ہے کہ اس کی ادائیگی درایم والے نصاب سے بھی ہو سکتی ہے اور بکریوں والے نصاب سے بھی، مگر چونکہ درایم سے دین کی ادائیگی آسان ہے کیونکہ درایم کے ذریعہ دین ادا کرنے کے لئے اس کو بکریوں یا سامان وغیرہ کی طرح فروخت نہیں کرنا پڑے گا بلکہ عین درایم سے دین کی ادائیگی ہو جائے گی لہذا اس متروک کی تسکوت کے پیش نظر دین کو اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو جی دین کی ادائیگی کا تعلق درایم سے ہوگا لہذا حوالہ دین کے بعد درایم والے نصاب میں زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ نصاب مشغول بالہ میں ہے اس کو مستثنیٰ ہے لہذا النصاب من الزکوٰۃ سے تعبیر کیا ہے کیونکہ دین بالغ زکوٰۃ ہے اور اگر دین کی ادائیگی کے بعد کچھ درایم باقی رہ جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر درایم مکمل ادا کرنے کے بعد بھی دین اس کے ذمہ باقی رہے تو پھر دین کی ادائیگی کو سامان کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر پھر بھی دین باقی رہے تو اب دین کی ادائیگی کو سامان کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ **فروع محمد الف** امام محمد نے اسی غلطی پر (کہ جو دین واجب زکوٰۃ سے بالغ ہو اس کو نیز المائین کی طرف پھیر دیا جاتا ہے یعنی اس مال کی طرف جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو) ایک مسئلہ متروک کیا ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت سے اپنے نصابوں میں سے کسی ایک نصاب کو سر میں دینے پر شادی کر لے اور اس کے پاس مختلف نصاب ہوں مثلاً ایک نصاب بکریوں کا ہے اور ایک نصاب درایم کا ہے تو دین بکری کی ادائیگی اور درایم کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی بکری اور درایم سے کی جائے گی کیونکہ درایم سے ادائیگی آسان ہے جبکہ بکری کی ادائیگی ہوا حتیٰ کہ اگر اس مال کو سامان پر حوالہ دینا ہو گیا تو حوالہ حوالہ کے بعد بکریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی نہ کہ درایم کے نصاب میں کیونکہ وہ ہم تو مشغول بالہ میں ہیں۔

**نہی:** اگر کسی کے پاس مال غائب کی نصاب ہو اور اس پر کسی کا دین بھی ہو جو پورے نصاب کو پھیر لے تو اس پر ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وَلَوْ قَرَّخَ بَعْضُ وَجْهِهِ السُّنْبُكَ بَيَانٍ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ كَمَا ذُو مُفَسَّرٍ وَخُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ  
الْفَعْلُ بِهِ بَقِيَّةً مَذَلَّةً إِذَا قَالَ لَعَلَّانَ عَلَيَّ عَشْرَةُ ذَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بَخَارٍ فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بَخَارٍ  
تَفْسِيرُهُ لَمْ يَلْزَمْ لَا ذَلِكَ لِكَانَ مُفَسَّرًا إِلَى عَالِبِ نَقْدِ الْمَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَخَّصُ الْمُفَسِّرُ فَلَا  
يَجِبُ نَقْدُ الْمَلَدِ

### توضیح

اور اگر مشرک کے معافی میں سے کوئی ایک معنی بظہر کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے راجح ہو جائے تو وہ

مفسر ہو جائیگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کے ساتھ عمل کرے، واجب ہے مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کے کہ فلاں کے میرے لیے بخارا کے شٹوں سے دس درہم ہیں تو اس کا قول من نقد بخارا لفظ مذکور یعنی درہم کی تفسیر ہے چنانچہ اگر اس کا قول من نقد بخارا نہ ہوتا تو لفظ مذکور یعنی درہم کو بطریق باویل شہر کے مرکز راج کی طرف پھیر دیا جاتا (مگر چونکہ یہاں حکم کا بیان موجود ہے) اسی مفسر (مؤول پر) اراج ہوگا اور شہر کے سکے واجب نہ ہوں گے بلکہ صورت مذکورہ میں بخارا کے سکے واجب ہوں گے۔

**مثنوی:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس سے قبل یہ بیان کیا تھا کہ مشترک کے معنی میں سے اگر کسی ایک معنی کو بدل لینی سے ترجیح دی جائے تو اس کو مؤول کہتے ہیں، اب یہاں سے فرما رہے ہیں کہ اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی حکم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے رائج ہو جائے تو اس کو بجائے مؤول کے مفسر کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کیا تھا مثل کرنا واجب ہے کیونکہ جب حکم نے اپنی مراد خود ظاہر کر دی تو اب اس میں خطا کا احتمال باقی نہیں رہا، اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں تو اس جملہ میں لفظ درہم مشترک کے حکم میں ہے، جیسا کہ چند سطور قبل گذر چکا ہے لہذا اس کے بعد وہ حکم امر من نقد بخارا کا لفظ کرے تو اس کا من نقد بخارا کہتا درہم کی تفسیر ہو جائے گا اور اس شخص پر بخارا کے سکے واجب الاداء ہوں گے کیونکہ حکم نے اپنے کلام کی مراد خود ظاہر کر دی ہے لہذا اگر وہ من نقد بخارا نہ کہتا تو اس پر بطریق باویل شہر کے وہ سکے واجب ہوتے جن کا رواج شہر میں زیادہ ہے مگر چونکہ من نقد بخارا مفسر موجود ہے اس لیے اب شہر کے رائج سکے واجب نہ ہوں گے کیونکہ مفسر کو مؤول پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ مفسر میں احتمال خطا نہیں ہوتا جبکہ مؤول میں احتمال خطا ہوتا ہے۔

فَقُلْ فِي الْخِطْبَةِ وَالْمَحَاضِرِ كُلِّ لَفْظٍ وَاصِبٌ اللَّفْظُ بِأَرَادَةِ شَيْءٍ فَهُوَ خَبِئَةٌ لَهُ وَنَوْ  
اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِهِ بِكُلِّ مَجْدٍ لَا خَبِئَةٌ.

### ترجمہ

یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے، ہر لفظ جس کو واضح غایت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شئی کے لیے حقیقت ہے اور اگر وہ لفظ کسی شئی کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

**مثنوی:** آج کے سبق میں مجھے دو تین عرض کرنی ہیں۔ پہلی حقیقت و مجاز کی تعریف موجد تفسیر و حقیقت کی تین تفسیر۔ پہلے آپ حضرات تفسیر مانی کے چار اقسام کی دلیل دھر سماعت فرمائیے، خطا اپنے معنی مفسر لے میں استعمال ہوگا، معنی غیر مفسر لے میں اگر اول ہے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کے حسب استعمال غامض و مراد ہوگا یا نہیں، اول صریح ہے اور ثانی کنایہ، لہذا یہ تفسیر استعمال کے

اعتماد سے ہے۔

**حافظہ:** حقیقت اور مجاز کو ایک نفل میں جس لئے بیان کیا کیونکہ ان میں علاقہ قریب و غایت ہے۔ در مشہور ہے **تَرْكُ الاشْيَاءِ بِمَعْنَاهِ** (چیزیں اپنی اشداء سے بچائی جاتی ہیں) اور حقیقت کے بیان و اصل ہونے کی وجہ سے مجاز پر عدم کیا گیا ہے۔ معنی آخری اور ہجرت تسمیہ، حقیقتہً بروزن فعلیہ ہے ششقی ہے نئی الٹی سے فعلی عبت و تفسیل یعنی داخل ہے ای جاسے ثابت رہے والا اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ وہ لفظ اپنے موضوع نہ پر ثابت رہتا ہے یا ششقی ہے حَقَّقْتُ الْمُسْبِي سے اور غیر معنی مفعول ہوا کی مُثَبِّت و مُثَبِّتِ (ثابت کیا ہوا) اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ اس لفظ کو اس کے معنی موضوع نہ میں ثابت یہ جاتا ہے اور حقیقت کے نذر (ت) اس لفظ کو صفتیت سے صفتیت کی طرف منتقل کرنے کے لئے ہے اور فعلی ہو ذر مذکر مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اصحاب عقائد فرماتے ہیں کہ (ت) اس کے اندر تسمیہ کے لئے ہے اِی الْكَلِمَةُ الْكَاتِبَةُ بِحَرْفِ تَعْنِي مَعْنًى اَوْ عَلِيٍّ مَوْجِبًا الْكَلِمَةُ الْمَعْنِيَّةُ بِحَرْفِ تَعْنِي مَعْنًى اَوْ اِلَّا الْمَجَازُ مَتَجَاوِزٌ عَنِ الْحَقِّ (جانی و لفظ جو اپنے معنی سے متجاوز کر کے غیر موضوع پر استعمال ہو)

**حقیقت و مجاز کی تعریف:** حقیقت ہر وہ لفظ ہے کہ جو اپنے معنی کو موضوع نہ میں استعمال ہو یعنی واضح لغت سے لفظ کو جس چیز کے لئے متعین کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ہو اس طور پر کہ لفظ سے باقرب و ہی چیز مراد ہو تو یہ لفظ اس معنی میں حقیقت ہے جیسے اسد بول کر محض درندہ یعنی شیر مراد لینا اور مجاز لفظ کا معنی غیر موضوع نہ میں استعمال ہونا ہے کسی مناسبت و اتصال کی بناء پر اور اتصال و مناسبت کا بیان اسنادہ کے بیان میں آئے گا اور اللہ جیسے لفظ اسد بولی کر مراد شجاع مراد لینا اگر اس کے لئے کسی قریب کا ہونا ضروری ہے جیسے شام کوئی کہے و لیت اسنادہی الحماہم یا زلیت اسنادہ میری تو اسد کا محض خانہ میں ہو یا کسی چیز کو بیشمار نام و ت پر قریب سے کہ اس سے بولی آتی مراد سے اسی طرح ضالحت اسنادہ (میں نے سسر سے صدف تو کیا) کے اندر مدت سے بولی آتی مراد ہے کہ کہ نسوس درندہ یعنی شیر۔

**حقیقت کی تین قسمیں ہیں:** ۱۔ ابھی ابھی حقیقت کی تعریف میں آپ نے ایک لفظ پڑھا ہے معنی وضع و وضع الیہ تو اسی سے یہ بات واضح ہوئی کہ لفظ کو کسی کے مقابلہ میں وضع کرنے والے اور اسے اختیار کرنے والے حقیقت پر لفظ صنوعہ کہ اس کے آخری متناہیہ کے ہیں اور اگر واضح الیہ شریعت ہو تو یہ حقیقت شرعیہ ہے جیسے لفظ صنوعہ کہ اس کے معنی اصطلاح شرعیہ میں نماز کے ہیں اور اگر واضح الیہ عرف ہے تو یہ حقیقت عرفیہ ہے جیسے لفظ صنوعہ کہ اس کے معنی عرف عام میں چوہہ ہے کہ میں اور قسم کہ اس کے معنی عرف خاص میں کوئی چھین کے نزدیک وہ ہے کہ جو معنی مستقل پر ذات کرے اور اس کے اندر تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ نہ بیا جائے ہذا اگر اس لغت لفظ صنوعہ کے معنی جاسے رما کے نماز میں قرآنی تخت کے نزدیک یہ نماز لغوی ہوگا اسی طرح ابی شرع اگر لفظ صنوعہ کے معنی جاسے نماز کے وہ لکھیں تو یہ ابی شرع کے نزدیک مجاز شرعی ہوگا اسی طرح ابی عرف اگر لفظ صنوعہ کے معنی



جہاں سے چاہیے کہ ہر زمین پر چلے والا جانور مراد میں تو یہ ان کے نزدیک مجاز عرفی عام ہوگا، اسی طرح نحوی حضرات فعل کے معنی مخصوص عرفیہ جو کہ ہوئی مراد میں مگر کتب نحوی معنی یعنی کرتا مراد میں تو یہ ان کے نزدیک مجاز عرفی خاص ہوگا لہذا اس طریقے سے مجازی بھی تین قسمیں ہوں گیں ۱۔ مجاز لغوی ۲۔ مجاز شرعی ۳۔ مجاز عرفی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب: **استعمال**: معصفت نے حقیقت کی تعریف میں صرف واضع اللفظ فرمایا ہے جبکہ ابھی ابھی اسے یہ حال ہے کہ واضع شریعت بھی ہوئی ہے اور عرف بھی ہوتا ہے اور یہ دونوں حقیقت ہی کی انواع ہیں؟ الجواب یہ کہ معصفت کی مراد واضع لغت سے یا تو وہ ہے کہ جو الفاظ کو اپنے عبارات میں استعمال کرے خواہ شارع اپنے عماروں میں استعمال کرے یا اہل عرف بہ منہا خاص ۲۔ معصفت نے بولکر بالفاظی کا مذہب اختیار کیا ہے کیونکہ وہ لغت کو معنی شرعی و عرفی کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں نہ کہ حقیقت لفظی ان کا کہنا یہ ہے کہ اسم لغوی اگر معنی شرعی یا عرفی میں استعمال ہو تو وہ حقیقت شرعیہ یا حقیقت عرفیہ نہیں کہلائے گا بلکہ مجاز کہلائے گا ۳۔ **واضح اللفظ**: قید امر لازمی نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ واضع لفظ اس سے کہہ دیا ہو کہ حقیقت لغویہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے یا پھر اصالت کی وجہ سے کہہ دیا ہو۔

#### اختیار ہی مطالعہ

**قائد**: اس کی توفیق اللہ کو معنی کے متبادل میں اسی طرح خاص کرنا کہ الفاظ معنی پر بغیر قید کے دلالت کرے، یہ ضروری نہیں ہے جو معنی مراد ہی بغیر وضع کے دلالت کرے۔

**قائد**: حقیقت مجازی پہچان، اگر معنی موضوع سے لفظ کی نئی درست نہ ہو تو وہ حقیقت ہے اور نہ مجاز جیسے لفظ اب باپ اور دادوں کے لئے بولا جاتا ہے مگر باپ کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ لیس مائے ہاں داد کے لئے کہ لیس مائے ہاں کہنا درست ہے معلوم ہوا کہ اب کے متعلق معنی باپ کے ہیں اور مجاز داد کو بھی اب کہہ دیں جاتا ہے اسی طرح لفظ اسد شیر اور بھاد آدمی دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر شیر کے ہارے میں لیس مائے ہاں کہنا درست نہیں ہے ہاں بھاد آدمی کو لیس مائے ہاں کہنا درست ہے لہذا اسد کے متعلق معنی شیر سے ہیں اور مجازی معنی بھاد آدمی کے ہیں اور دوسری پہچان یہ ہے کہ لفظ معنی عقلی یا خارجی و ذاتی کرتا ہے جیسے ہاں اسد مگر خود اسد سے شیر مراد ہوگا اور معنی مجازی قرین کے ساتھ مراد سے یہاں جیسے رفیق اسد بقرۃ الفرائض میں اسد سے مراد آدمی مراد ہوگا۔

لَمْ يَخْلُقْنَا مَعَ الْمَجَارِ لَا يَجْتَمِعَانِ ارَادَةُ مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهَذَا قُلْنَا لَمْ أَرِ  
مَا يَدْخُلُ فِي النَّصَاحِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْعُوا النَّبِيَّ هُمْ بِالْبَرِّ هَمِينَ وَلَا تَبْعُوا النَّبِيَّ هُمْ بِالْبَرِّ هَمِينَ  
سَقَطَ مَخْصَرُ النَّصَاحِ حَتَّى جَازَ بَعِ الْوَاحِدُ مِنْهُ بِالْفَرِيقِ وَلَمْ أَرِ هَذَا الْوَفَاقَ مِنْ آيَةِ  
الْعَلَامَةِ سَقَطَ اَعْيَانُ ارَادَةِ النَّصِاحِ بِالْبَرِّ

#### ترجمہ

ہر حقیقی معنی مجاز کے ساتھ ایک حالت میں ایک وقت میں ایک لفظ سے مراد ہر چھ نہیں ہوں گے اور یہی وجہ سے (یعنی حقیقت) مجاز کا اجتماع جائز ہونے کی وجہ سے (۱) ہوتے جا کر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لاتبیعوا

الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین سے دو سنان مراد لے لیا گیا جو صاع میں داخل ہے خواب نفس صاع (مکڑی کا پون) کا اعتبار کرنا سزاوارتہ ہوگی حتیٰ کہ نفس صاع میں سے (یعنی مکڑی کے پون سے) ایک صاع کو دو صاع کے ہونے میں فراغت کرنا جائز ہے اور جب آیت ماست میں وقار یعنی صاع مراد لے لیا گیا تو اب اس کا پون کے مراد ہونے کا اعتبار ماقہ ہو گیا۔

**تفسیر:** حقیقت و مجاز کا تقیم | مجہد اصناف کے نزدیک ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی فقہی و مجازی دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے۔

**دلیل:** حقیقت تو اپنے محل میں ثابت رہتی ہے اور مجاز اپنے محل سے تجاوز کئے ہوئے ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک لفظ ایک وقت اپنے محل میں بھی رہے اور اپنے محل سے دور بھی ہو، جیسے یہ بات ممکن نہیں کہ ایک معنی اپنے ایزد کی ملکیت میں بھی ہو اور مانگا ہو ابھی ہو، نیز حقیقت اصل سے دوری زبان کا غرض ہے اور ضیق کا ثبوت اصل کے فوت ہونے کے بعد ہوتا ہے، یہ خلاف ماہر شافعی کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عقل استعمال نہ ہو تو معنی فقہی و مجازی دونوں جمع ہو سکتے ہیں جیسے قرآن شریف کی آیت قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهُكَ وَاللَّهُ آمَّا نَكُ ابْرَاهِيمَ وَاسْمَاعِيلَ وَاسْحَاقَ اٰلِ اٰرَامَ تَعْبُدُ اَنْتَ سَمِعْتَ اٰلِ اٰرَامَ اَنْ يَكُنَ مِنْ اٰلِ اٰرَامَ اور پچھتیوں ہیں، کیونکہ اسحاق حضرت یعقوب علیہ السلام کے باپ ہیں اور ابراہیم و اسماعیل ان کے والد اور اسماعیل بچا ہیں، اسی طرح حرمۃ علیکم امہاتکم کے اندر مطلقہ امہات سے مراد وادی و اولاد مراد ہیں۔

**۱۰۱** جہاں جمع میں التحقیق و المجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز مراد ہے یعنی آت سے مراد وہ ہے کہ جس کی لفظ آت ساتھ نسبت کی جائے خواہ باپ ہو یا دادا یا چچا، بھی چچا اور دادا کو بھی باپ کہہ دیتے ہیں جیسے حدیث شریف میں ہے کہ حضور نے حضرت عباس کے متعلق فرمایا اِنَّ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ اَوْلَادِیْ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ باپ تعصب سے ہے نہ کہ جمع میں التحقیق و المجاز کے قیام سے اسی طرح حرمۃ علیکم امہاتکم کے اندر عموم مجاز مراد ہے یعنی نساء صول خواہ وہ ماں اور وادی

حقیقت اور مجاز کو یک وقت مراد لینے پر مقرر صاع میں اَوْ بِهَذَا اَنْتَ اِیْ بِهَذَا الْوَجْهَ الَّذِیْ ذَكَرَ اَنَّ الْمُحَقِّقَ وَالْمَجَازَ لَا یَجْعَلَانِ مَعْنًی اَنْ شَیْءٌ یَكُنْ بِمَا یُرَدُّ عَلَیْهِ وَتَحْتَ حَقِیْقَتِیْ وَجَارَ کَوْنِہُ اَوْ یَا دُرِّسْتِ لَیْسَ بِہِ چہ مسائل متفرع فرماتے ہیں اَللّٰہُ یَعْلَمُ لَا یَسْبَعُوا الدَّرَہِمَ بِالْأَدْرَہِمِ وَلَا الصَّاعَ بِالْأَصْعَاقِ کے اندر ہر کار وہ لم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنے سے منع فرمایا ہے اور صاع کے معنی فقہی معنی میں مکڑی کا پون ہے اور مجازی معنی میں وہ سنان جو اس کے اندر ہو وہ درہم سے معنی مجازی ہی مراد ہیں جہاں فقہی معنی یعنی مکڑی کا ایک صاع دو صاع کے بدلہ میں فراغت کرنا جائز ہو گا کیونکہ اگر معنی فقہی بھی مراد لے میں اور سنان کی طرح نفس صاع میں بھی ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں خرید و فروخت کرنا جائز قرار دیں تو جمع میں التحقیق و مجاز لازم آئے گا جو کہ اصناف کے نزدیک جائز نہیں ہے لہذا جب حدیث میں معنی مجازی مراد لے لئے گئے

یعنی وہ سامان جو صرع میں داخل ہے تو اسے نفس صراع کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ لہذا لکھنوی کے ایک صراع کو دو صراع کے بدلے میں چنانچہ جائز ہوگا، اور عینی یہ بات کہ حدیث میں مجازی معنی مراد ہوتے ہوئے کیا قرین ہے تو قرینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر احادیث اور صحابہ کرام کے معاملات ہیں کہ سبکی، نور سوزنی چیزوں میں کسی کی وزن دہنی رو ہوگی جبکہ ان کو ہم جنس کے ساتھ فردیت کیا جائے جیسا کہ مجمل کے بیان میں ان کی تفصیل کوئی ہے اور عند الشافعی دونوں معنی مراد ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک نفس صراع کو بھی دو صراع کے بدلے میں فردیت کرتے ناجائز ہوگا کیونکہ یہاں دونوں معنی مراد ہیں۔ لہذا عقلاً محال نہیں ہے

**فیوض:** درہم چونکہ چاندی کا ہوتا ہے اس لئے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں فردیت کرتے ناجائز ہوگا

نیز حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے: الدینار مالدینار و الدرہم بالدرہم لافضل بسمہما وہ ولعاً اوبہ الرضاع الخ یہاں سے معنی اسی ضابطہ کو رہا پر مٹی سرائے سے متعلق ایک مسئلہ مضرع کر رہے ہیں، طست سے متعلق قرآن کی آیت اس طرح ہے: وَلَا تَكْتُمُوهُ فَوْضًى اَوْ عَلٰی سِرٍّ اَوْ جَاءَ احَدًا فَيَكْتُمُ مِنْهَا الغلط اَوْ لَمْ يَكْتُمُ السَّانِ فَلَمْ يَجِدُوا مَا فَيَكْتُمُوْا صِحْبًا طِبًا اور اگر تم چاروں یا حالت ستر میں ہو تو تم سے کوئی شخص اسے نہ آیا ہو یا تم نے یہ یوں سے لاسکتی ہو جو تم کو پانی نہ دے تو تم پر کذب میں سے حکم کر لیا کرنا اور حاسنت کے دو معنی ہیں معنی عقل و تھ سے مٹ کر نہ مٹنی ہوگی کہ ہاتھ سے چھوئے ہوئے اور معنی مجازی جماع کرنا ہے، عند الاختلاف آیت خرید میں صرف معنی مجازی یعنی جماع کرنا مراد ہے لہذا جماع یا نفس نہ رہت ہوگا اور پانی نہ ملنے کی شکل میں نتیجہ کرنا ضروری ہوگا اور جب ایک معنی مستثنیٰ کر کے مراد ملے گئے تو اب حقیقی معنی یعنی جس کا بالید والے معنی مراد ہوں گے اور جمع بین الحقیقۃ والجازۃ مراد آئے گا لہذا اصرار ہے نزدیک عورت کو صرف ہاتھ سے چھوئے بغض وضو نہ ہوگا، بالفاظ دیگر جب اس آیت کے اندر معنی مجازی یعنی جماع بالاعتقاد مراد ہے (جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی جماع سے وضو نوت جاتا ہے) تو پھر معنی حقیقی مراد ہوں گے اور جمع بین الحقیقۃ والجازۃ مراد آئے گا، لہذا ان کوئی شخص اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ یا بغیر شہوت کے فرج کو یا دیگر اعضا کو بغیر حاکم کے چھوئے اور نہ ہی نہ نکلے تو وضو نہ کرنے کا کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض نزاج سے تفصیل (اور لین) فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیتے اور وضو نہ فرماتے (برائے) لہذا جس کا بالید حد نہیں ہے بلکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے مرد کا کسی مرد کو چھو دینا یا عورت کا کسی عورت کو چھو دینا، دوسری بات یہ ہے کہ مرد کا اپنی عورت سے طہمت کرنا اور کسی کا بالید کرنا کثیر الوقوع ہے، لہذا اگر اس کو حد مانا جائے تو لوگ پریشانی کے شکار ہو جائیں گے نیز ترجمان القرآن حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سے جماع مراد ہے اور یہ بات بھی مد نظر ہے کہ لاصحہ باب مہصت سے ہے جو کسی چیز کے تحقق کو طریقین اور چارہائیں سے چاہتا ہے اور لمس کا تحقق چارہائیں سے جماع کی شکل میں ہی ہوتا ہے نہ کہ کسی بالید کی شکل میں۔ حنیفہ کے پاس اور بھی روایتیں ہیں مگر بغرض، فقہ راسی پر انھما رتہ ہوں، نہ اس مسئلہ کی مزید تحقیق ضروری لاشافی میں ۴۹ کی تحریر میں آئے گی، اللہ و ہر شافعی فرماتے ہیں کہ جہاں حقیقت اور یہ دونوں کو ایک ساتھ مراد

لینے میں کوئی اشکال نہ ہو تو دونوں معنی مراد لے جائیں گے لہذا یہاں آیت دونوں معنی پر محمول ہے اور دونوں معنی مراد ہیں لہذا اس بالید اور جماع دونوں ناقض طہارت ہیں اور جب دونوں ناقض طہارت ہیں تو پانی نہ ملنے کی شکل میں نجس ضروری ہوگا مگر بالید کی شکل میں نجس برائے وضو اور جماع کی شکل میں نجس برائے غسل، پس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے و غیرہ سے ہو یا الجہیر سے شہوت سے ہو یا بلا شہوت کے البتہ بلا فاعل میں ہو، امام شافعی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ کے ایک جز لامستمسک میں ایک قرأت المستمسک ہے جس کے معنی کس بالید میں لہذا ایک قرأت کے مطابق اس سے مراد جماع ہے اور دوسری قرأت کے مطابق کس بالید، مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ بعد جماع صحابہ یہاں ایک قرأت دوسری قرأت پر محمول ہے چنانچہ حضرت علی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہم نے اس کو جماع پر محمول کیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی کے قائل ہیں، اور ابن عمر، ابن عباس، ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے اس کو کس بالید پر محمول کیا ہے دیکھئے کسی بھی صحابی کے نزدیک دونوں قرأت مراد لیکر دونوں معنی یعنی جماع اور کس بالید ساتھ ساتھ مراد نہیں ہیں یا وہ کہاجائے کہ دو قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ حکموں پر محمول کرنا اس وقت درست ہوتا ہے جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور چونکہ یہاں مانع موجود ہے اس لئے دونوں قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ حکموں پر محمول نہیں کیا جائے گا اور مانع یہ ہے کہ آیت کے اندر کس بالید مراد نہ ہونے پر حضرت عائشہؓ کی روایت کو احدیث موجود ہے، جو ابھی چند سطور قبل ذکر کی گئی ہے کہ بعض دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے قبیل فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیا کرتے اور وضو فرماتے، لہذا یہ بات صاف واضح ہوگئی کہ کس قرأت ناقض وضو نہیں ہے، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کس قرأت میں شرطوں کے ساتھ ناقض وضو ہے۔ عودت کبیرہ ہو یا صغیرہ ہو کس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے شہوت سے ہو یا بلا شہوت کے البتہ بلا فاعل کے ہو۔

**النجس واللفظ:** ما بعد عمل میں مانا نہیں بلکہ موصول یا موصوفہ ہے اور وہ اریذ فعل محمول کا نائب فاعل ہے، المصاع ۳۳۳ قولہ کہ ایک وزن العودہ طائلی کا عکس لایسوا باب ضرب سے لگی جمع ذکر حاضر ولا المصاع جملہ منفیہ کے معطوف پر لازماً نہ ہوتا ہے بیع الواحد منہ ای من المصاع۔

فَإِنْ مُحَمَّدًا إِذَا أَوْصَىٰ لِمَوْلَايِهِ وَهُوَ مَوْلَايَ أَخَذَهُمْ وَلِمَوْلَايِهِ مَوَالٍ أَخَذَهُمْ مَحَابَّتِ الْوَصِيَّةِ  
لِمَوْلَايِهِ فَوَدَّ مَوَالِي مَوَالِيهِ وَفِي السَّبِيلِ الْكَبِيرِ لَوْ اسْتَأْمَرَ أَهْلُ الْخَوْبِ عَلَىٰ إِيَابِهِمْ لَأَخَذَ خُلَ  
الْإِبْدَانِ فِي الْأَمَانِ وَلَوْ اسْتَأْمَرَ عَلَىٰ أَهْلِهِمْ لَا يَنْتِ الْأَمَانُ فِي خَفِ الْجَدَابِ وَغَلَىٰ هَذَا  
فَلَمَّا إِذَا أَوْصَىٰ لَا يَنْكَارُ بَنِي فَلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُسَابِقَةُ بِالْمَعْقُودِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ أَوْصَىٰ  
بَنِي فَلَانٍ وَهُوَ مَوْلَايَ وَنَزَّ بَنِيهِ مَحَابَّتِ الْوَصِيَّةِ بَنِيهِ فَوَدَّ بَنِي بَنِيهِ قَالَ أَصْحَابُهُ لَوْ خَفَّ لَا  
يَنْكَحُ فَلَانٌ وَهِيَ أَجْنِبَةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتَّىٰ لَوْ زَانَا بَهَا لَا يَنْكَحُ.

## تشریح

انہی سے فرمایا جب کسی آدمی سے اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کی اور اس مومن کے لئے ایسا مولیٰ یعنی غلام ہیں کہ مومن نے جن کو آزاد کیا ہے اور اس مومن کے مولیٰ کے بھی مولیٰ ہیں کہ جنہوں نے اپنے مولیٰ کو آزاد کیا ہے تو وصیت مومن کے مولیٰ یعنی مومن کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی نہ کہ مومن کے مولیٰ کے مولیٰ کے لئے (یعنی وصیت ان مومنوں کے لئے نہ ہوگی جن کو مومن کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے بلکہ وصیت بلا واسطہ مومن کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی) اور یہ کہ جس میں ہے کہ اگر ایک عورت نے اپنے باپ، برادر، یا علقہ دار کو غلام میں داخل نہ ہوں گے اور اگر انہوں نے اپنی ماؤں پر ایمان طلب کیا تو وہ ایمان طلب کرنے والے ہیں اور اسی اصل (کہ حقیقت و حجاز کا اجتماع نہ ممکن ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے غلام کے بیٹوں کی یا کچھ لڑکیوں (یعنی کنوڑیاں) کے لئے وصیت کی تو فوراً یعنی زمانہ کے ذریعہ بھارت زل کی ہوئی لڑکی وصیت کے حکم میں داخل نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے غلام کے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس غلام کے (بچی) بیٹے ہیں اور اس کے بیٹوں کے بھی بیٹے ہیں (یعنی اس غلام کے پوتے بھی ہیں) تو وصیت اس کے بیٹوں کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بیٹوں کے بیٹوں کے لئے قال اصحابنا الخ ہمارے اصحاب متفقہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ غلام عورت سے نکاح نہیں کرے گا حالانکہ وہ ان عورت احبہ ہے (اس کی بیوی نہیں ہے) تو اس کا یہ قول عقد قبول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس زحیہ سے دخلی غلام یعنی آزاد کر لیا تو وہ دھرت نہ ہوگا (یعنی قسم توڑنے والا نہیں سمجھا جائے گا)

**تشریح:** چونکہ فقہ کے نزدیک صحیح بین الحقیقۃ و المجاز جائز نہیں ہے اس لئے معصفت اس ضابطہ پر چند مسائل اور متفرع فرما رہے ہیں، امام محمد نے فرمایا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے (جو شروع سے ہی آزاد ہو) اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کی اور اس کے مولیٰ کے بھی مولیٰ تھے مثلاً زید جو شروع سے ہی آزاد ہے اس نے اپنے مولیٰ یعنی اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور زید کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں تو وصیت ان آزاد کردہ غلاموں کے لئے حق میں نافذ ہوگی جزوید کے برخلاف راست آزاد کردہ غلام ہیں جو کہ مولیٰ کے حقیقی معنی ہیں ان آزاد شدہ غلاموں کے لئے وصیت نافذ نہ ہوگی جزوید کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کئے ہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے بھارتی معنی ہیں کیونکہ اگر دونوں قسم کے مولیٰ مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ و المجاز لازماً آئے گا مثلاً زید نے اس کا مثلاً زید کے غلام کو آزاد کیا اور مراد دہو جانے کے بعد ایک غلام یعنی بکر کا مانگ بنا پھر اس نے بکر کو آزاد کر دیا تو اب زید کا براہ راست آزاد کردہ غلام مراد ہے اور مراد کا آزاد کردہ غلام بکر ہے اور یہ دونوں یعنی مراد اور بکر زید کے مولیٰ ہیں مگر مراد براہ راست مولیٰ ہے اور بکر واسطہ کے ساتھ تو زید کی وصیت مراد کے حق میں نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں کیونکہ اگر دونوں قسم کے مولیٰ مراد لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ و المجاز لازماً آئے گا اور صحیح بین الحقیقۃ و المجاز امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

**نوٹ:** مولیٰ کا اخلاقی معنی اور فسخی دونوں پر آتا ہے مثلاً عورت نے بکر کو مراد میں مراد کا مولیٰ زید بھی ہے اور بکر بھی،

تکریہاں یہ صورت عمل استنباط نہیں ہے بلکہ عمل استنباط یہ ہے کہ صودت ذکر وہ میں زیر کے درود میں ہیں ایک تو عمر ہے جو بلا واسطہ ہے اور دوسرا تکریہ ہے جو ذکر یہ کا با لواحد مذہب سنی ہے البتہ عمرو کے حق میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ تکریہ کے حق میں۔

وفی السیر الکبیر النسخ امام محمد نے فرمایا کہ اگر مردیوں نے مسلمانوں سے اپنے آبائے کے لئے امان طلب کیا تو صرف یہوں کے لئے امان ثابت ہوگا جو کہ آج کے حقیقی معنی میں نہ کہ دارا کے لئے جو کہ آبائے کے ہی معنی ہیں کیونکہ اگر باپ اور دادا دونوں مراد لئے جائیں اور دونوں کے لئے امان ثابت مانا جائے تو جمع بین التحقیق والجاز لازم آئے گا اور جمع بین التحقیق والجاز خفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ولو استمسوا النسخ اگر کسی نے اپنی اہمات (اہل) کے لئے امان طلب کیا تو صرف حقیقی، اہل کو امان ملے گا اور اہل غالی جو اہمات کے مجازی معنی ہیں امان میں داخل نہ ہوں گی اور نہ جمع بین التحقیق والجاز لازم آئے گا را حوت علیکم اکتفانکم کے ائمہ اہمات سے مان اور راوی دونوں مراد لیا تو اس کا ایک جواب تو گذر چکا کہ بیت میں مؤنث اصول مراد میں خواہاں ہو یا راوی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ مان کی حرمت عبادۃ الصلح سے ثابت ہے اور راوی کی حرمت دلائل الصلح سے ثابت ہے اور قسوس و التوحش میں لکھا ہے کہ جدات سے نکاح کی حرمت زحار سے ثابت ہے (ص ۲۴) وعلیٰ هذا النسخ اس ضابطہ پر کہ جمع بین التحقیق والجاز خفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی قبیلہ کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت میں باکرہ کے مجازی معنی کے اعتبار سے زنا سے پردہ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی داخل نہ ہوگی کیونکہ باکرہ کے حقیقی معنی اس لڑکی کے ہیں جس کا ابھی پردہ بکارت زائل نہ ہوا اور مجازاً اس لڑکی کو بھی باکرہ کہتے ہیں جس نے ابھی شادی نہ کی ہو اور زنا سے اس کا پردہ بکارت زائل ہو گیا ہو مگر اگر زنا سے پردہ بکارت زائل کر لی ہوئی لڑکی کو بھی باکرہ سے مراد لیا جائے اور دونوں قسم کی باکرہ لڑکیوں کے حق میں وصیت کو نافذ کر دینے کے لئے جمع بین التحقیق والجاز لازم آئے گا اور یہ احتلاف کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر چونکہ یہ ہے یہ بھی باکرہ علی اس لئے اس کی خاموشی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح میں رضامندی بشار ہوگی بلکہ اس کی حیثیت فحش کاری کی بناء پر اور بڑھ جائے گی اور اگر کوئی یا غرض وغیرہ سے پردہ بکارت زائل ہو گیا ہو تو یہ لڑکی حقیقہ باکرہ ہی ہے اور مفدا صا حنین زنا سے پردہ بکارت زائل کر لی ہوئی لڑکی شبہ کے حکم میں ہے جاریہ و ملائکہ وصیت میں شامل نہ ہوگی اور نکاح میں اس کی خاموشی رضامندی بھی شمار نہ ہوگی۔

ولو اوصیٰ لیسى فلا یصح النسخ اگر کسی نے کسی کے بناء (بیٹوں) کے لئے وصیت کی تو انکار کے مجازی معنی ہوتے ہیں مگر وصیت میں جو تے داخل نہ ہوں گے اور نہ جمع بین التحقیق والجاز لازم آئے گا البتہ صرف بیٹوں کے حق میں وصیت نافذ ہوگی۔ یہ امام صاحب کا مسلک ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ یہاں ان سے علوم مجازی کے طریقہ پر مذکر فصل مراد ہے البتہ وصیت میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

فصل اصحابنا لو سلف النسخ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ

عورت وحیہ ہے تو اس جملہ میں نکاح سے مراد عقد ہوگا (یعنی معنی نمازی) کیونکہ حنیفہ عورت حقیقی معنی جینی وطنی کا کل ہے  
 ہی نہیں کیونکہ بھرتیہ ہونے کے اس سے ملی کرنا جائز نہیں ہے لہذا جب ایک معنی متعین ہو گئے تو اب دوسرے معنی یعنی  
 وطنی کے معنی مراد نہ ہوں گے، لہذا اگر اس مخالف نے اس وحیہ کے ساتھ وطنی مرام یعنی اس عورت سے زنا کر لیا تو وہ آدمی  
 حائض نہ ہوگا، کیونکہ اگر مخالف کے قول لا نکاح سے وطنی اور عقد دونوں مراد لے لئے جائیں تو جمع بین اللفظہ والجماز  
 لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، بھارت کی تشریح تو ختم ہوئی، اختیار ہی مخالفہ کا آپ کو اختیار ہے مگر اس میں کچھ علمی سوال  
 درجاب ہیں، جو طلبہ کے دل میں اٹھنے والے اشکالات کے جوابات ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

لفظ نکاح میں مشترک، حقیقت و ہجاز کے اعتبار سے تین اقوال ہیں۔ ۱۔ نکاح کے حقیقی معنی وطنی اور نمازی معنی عقد کے ہیں۔ ۲۔  
 نکاح کے حقیقی معنی عقد کے ہیں، جب حقیقت عربیہ ۳۔ استعمال کے اعتبار سے چارہ مشترک ہے بتاریخ ماہر میں اس کو  
 مشترک بتایا گیا ہے۔

### توضیح و جواب:

اصول میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹوں کے لئے ماہان طلب کیا تو ہم نے بھی ماہان میں داخل ہوں گے حالانکہ یہ جمع بین  
 اللفظہ والجماز ہے کیونکہ ان کے حقیقی معنی بلا واسطہ لینے کے ہیں اور ہجاز اپنی کو بھی لینے کہتا ہے یہاں جیسے نئی اسرائیل اور نئی  
 آدم و خمر ہندو ای طرح جن کو حصہ کرنے کی شکل میں پڑتے بھی اہمیت میں شامیہ جہم نے چاہیں؟

جواب یہ ہے کہ لفظ ماہان میں ظاہر کے اعتبار سے فروغ یعنی بیٹوں کے شامل ہونے کا شہ ہے اور ماہان جو کچھ شہ سے ثابت  
 ہوئی ہے یہ کیونکہ اس میں حاکمیت عام ہے اور اس کا دائرہ توسیع پر ہے اس لئے بیٹوں کے لئے ماہان طلب کرنے کی شکل میں  
 پڑنے بھی ماہان میں داخل ہو جائے گی مگر چونکہ وصیت کے لفظ میں اعتیاد کا پہلو دور رکھا جاتا ہے اس لئے وہ شہ سے ثابت  
 نہ ہوگی لہذا بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پڑتے اس میں داخل نہ ہوں گے مگر چونکہ شہ دلیل ضعیف ہے اس لئے اس کا  
 اعتبار نہیں ہوگا جہاں کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر کوئی مانع موجود ہو تو پھر اس کا اعتبار نہ ہوگا لہذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لفظ بار  
 میں بھی ظاہر کے اعتبار سے اہل اہل کے شامل ہونے کا شہ ہے اور لفظ اہل میں جدات کے شامل ہونے کا شہ ہے تو اس شہ کا  
 اعتبار کر کے آپ کے ساتھ داد اور اس کے ساتھ داد کی کو ان میں کیوں داخل نہیں کرتے جبکہ یہاں بھی حکایت عام ہے تو  
 اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ شہ دلیل ضعیف ہے اور اس کو مراد لینے کے لئے یہاں مانع موجود ہے اور مانع داد اور داد کی کا  
 اصول ہونا ہے یعنی خلقت کے اعتبار سے داد اور داد کی اصل ہیں لہذا آپ داد میں اہل داد و اہل جدات کی شمولیت کا شہ  
 حکما معدوم ہے لہذا مطالعہ یہ ہے کہ فروغ تو اصل کے تابع ہو سکتی ہے مگر اصل فروغ کے ذیل نہ ہوگا لہذا بیٹوں کے لئے ماہان  
 طلب کرنے کی شکل میں ان کی فروغ ماہان میں داخل ہوں گی لیکن ماہان آپ کے لئے ماہان طلب کرنے کی شکل میں ان کے  
 اصول داد اور داد کی ان میں داخل نہ ہوں گے۔

اجہود: ۱۔ اہل (حقیقی باپ) حقیقت و ہجاز میں سے حقیقت ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں مستعملہ، مجر، مخطوہ رو میں سے  
 مستعملہ ہے اور خاص نام مشترک دونوں میں سے عام ہے۔

المنہج والمطالعہ: ۱۔ اصلی باب افعال سے مانع کا واحد ذکر قانع موافقہ سرائی کی جمع ہے یعنی مالک، مراد و نظام بقارہ





اور یہ قدم والے مسئلہ میں یعنی عہدی حوٰیوم یقدم فلان والے مسئلہ میں مطلق وقت کا نام ہے اس لئے کہ لفظ حوٰیوم کی جب فعل غیر محد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ مطلق وقت کا نام ہوتا ہے جیسا کہ استعمال سے معلوم ہو گیا پس (ذکرہ تمام مسائل میں) حانت ہونا اس طریقے سے ہے (یعنی محوم مجاز کے طریقے سے) نہ کہ جمع بین الختیتہ والنجاز کے طریقے سے (فان دفع الاعتراض ولز المعترض)

**تفسیر:** شواہد کی طرف سے احکام پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات:

ع۔ اے خفیہ اتم جمع بین الختیتہ والنجاز کو ناجائز کہتے ہو حالانکہ ہم اس کے مرتکب بھی ہو کیونکہ اگر کسی نے مثلاً حرم کھائی کہ میں اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہ رکھوں گا (یا راستگی یا اور کسی نام پر یہ جملہ بولا) تو وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں نکلے ہر قدم رکھنا یعنی بغیر موزے اور جوتے پہنے ہوئے اور بغیر سواری پر بیٹھے ہوئے نکلے ہر گھر میں داخل ہونا اور یہ بات بھی ملحوظ ہے کہ یہاں حقیقت کے دو جز ہیں ع۔ نکلے ہر قدم رکھ کر گھر میں داخل ہونا ع۔ مکان کے باہر دروازے پر کھڑے ہو کر نکلے ہر پیدل یا بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھنا اگر یہ دوسرا جز حقیقت مجبور ہے عرف میں یہ مراد نہیں ہونا فلان اس شکل میں تو مخالف حانت نہ ہو گا اور وضع قدم کے مجازی معنی جوتا بہن کر داخل ہونا یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہونا ہے تو قسم کھانے والا جس طرح بھی داخل ہو گا یعنی نکلے ہر جوتا بہن کر یا سواری پر بیٹھ کر ہر صورت میں حانت ہو جائے گا اور یہ جمع بین الختیتہ والنجاز ہے، جواب کا انتظام کیجئے۔

ع۔ دوسرا اعتراض، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کروں گا تو فلاں کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس نے کرایہ پر لے رکھا ہو یا مالک ہوا ہو تو یہ قسم کھانے والا اگر اس شخص کے گھر میں سکونت اختیار کر لے گا تو حانت ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو یا عاریت پر ہو لہذا یہ جمع بین الختیتہ والنجاز ہے جس کو ہم اے خفیہ انا جائز کہتے ہو، جواب کا انتظام کیجئے۔

ع۔ تیسرا اعتراض، وکذلك لو خال الخ اگر کوئی سوئی یہ کہے کہ میرا غلام آزاد جس دن فلاں شخص آئے تو وہ فلاں شخص رات میں آئے یا دن میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ ہم کے حقیقی معنی دن کی سفیدی کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں اور دیکھئے یہ جمع بین الختیتہ والنجاز ہے کیونکہ غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو رہا ہے خواہ وہ فلاں شخص رات میں آیا ہو یا دن میں۔

**نوٹ:** یہ تمام مسائل اس شکل میں ہیں جب کلام بلا نیت بولا ہو اور اگر مخالف نے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اب مجازی معنی پر عمل کی شکل میں حانت نہ ہو گا بلکہ حقیقی معنی کی شکل میں ہی حانت ہو گا لہذا اگر اس کی نیت دخولی دار والے مسئلہ میں حقیقی معنی کے ایک جز کی تھی یعنی بلا داخل ہوئے قدم اندر بڑھا دیا ہو اور اس نے صرف اندر قدم بڑھا دیا اور داخل نہیں ہوا تو چونکہ حقیقی معنی کے ایک جز کی نیت تھی اور مثلاً اس کا وجود پایا بھی گیا لہذا حانت ہو جائے گا اور اگر دوسرے جز کی نیت کی تھی یعنی نکلے ہر دخولی داری اور اس کا عمل وجود پایا بھی گیا ہو تو جب بھی وہ



حرف ہے اور اب فعل غیر معرب ہے کیونکہ آنے کی کوئی مقدار اور مدت نہیں ہے بلکہ آنے کا نوع ایک لحظہ ہو جائے گا مثلاً اور سگا میں کوئی طالب علم آیا تو حسب تکبہ و درازہ سے باہر ہے تو قدم نہیں پایا گیا اور جو کئی وہ انداز یا تو قدم پایا گیا لہذا آنا ایسا کام ہے جو کچھ بیزحمت نہیں ہے لہذا مطلق وقت مراد ہونے کی وجہ سے وہ فلاں شخص جس وقت بھی آئے گا سو پار حاش ہو جائے گا۔ یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا گویا اس کی حسد ثابت ہو گئی اور اگر جو م کی اضافت فعل مراد کی طرف ہو تو دن کی سفیدی مراد ہوتی ہے مثلاً سوئی نے یہ کہا کہ عیدی حرم یوم ہو کب فلاں لہذا اگر وہ شخص دن میں سوار ہوگا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر رات میں سوار ہوگا تو غلام آزاد نہ ہوگا لہذا ذکر کردہ تمام شکلوں میں حاش ہونا عموم بھاری کی وجہ سے ہے نہ کہ قطع بین الحقیقہ و انجاز کی وجہ سے۔

### اختیاری مطالعہ

ماقبل میں درجہ لڑائی سے مدد سکون مراد آیا ہے لہذا اگر وہ مگر اس کی ملکیت میں تو ہے مگر جس کی اس میں داخل نہیں ہے تو اس مگر میں حالت سکون اختیار کرنے سے حاش نہ ہوگا اور بعض انکوں میں لکھا ہے کہ حاش ہو جائے گا مگر اس صورت میں دار لڑائی کی دوسری شریعت سے نہ آئے گی مگر جس کی اس کی طرف نسبت کی جائے خواہ وہ اس میں رہتا ہو یا نہ رہتا ہو۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یوم بضم و اولے مسئلہ میں اضافت سے مراد اضافہ جو یہ نہیں بلکہ مراد ہے جو یوم بضم و اولے سے جیسے عیدی حرم یوم بضم فلاں میں یوم کے اندر غلام کی آزادی واقع ہو رہی ہے لہذا اگر یہ شرط فعل غیر معرب ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا جیسے مثال ذکر میں غلام کی آزادی غیر معرب ہے کہ نور انا نفع ہو جاتی ہے یہ خلاف اصول لکھنا یوم بضم و اولے میں کامر بلیہ فعل معرب ہے لہذا اب یوم سے دن کی سفیدی مراد ہوگی مگر مصنف نے مصنف ایہ کا اختیار کیا ہے نہ کہ ظرف کا اور فعل سے مراد کام ہے نہ کہ فعل اصطلاحی۔

الفصل واللفظ: حالاً (س) حاش نگر پاؤں چلتا مستقلاً (معمل) جرتے ہیں کر چلتا ایک رجب (س) دکرنا سوار ہونا خلف حلفا (ض) حم کہا لیدم (س) لڈونا المدینہ شہر میں آنا فی الفعلین ای فی الصورین لڈنا (معمل) کھنچا فعل لایست سوسوف ومنت۔

ثم الحقيقة انواع ثلاثة متعبدية ومنهجرة ومستعملة وفي القسمين الاوليتين يضاف الى المتعبدية بالانفعال.

### ترجمہ

بحر حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ حذرہ ۲۔ مجبورہ ۳۔ مستعملہ اور پہلی دو قسموں میں بالاتفاق لفظ کو بھاری معنی کی طرف پھیر دیا جائیگا۔

توضیح: حقیقت دھاری کی تعریف اور حکم اور اعتراضات کے جوابات سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف حقیقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ حذرہ ۲۔ مجبورہ ۳۔ مستعملہ۔ ۱۔ حقیقت حذرہ لفظ کے وہ معنی جتنی ہیں جس پر بغیر تکرار اور مشقت کے عمل ممکن نہ ہو جیسے عین درست یا عین

ٹری کا کھانا، ظاہر ہے کہ درخت کی کڑی اور باڑی کے کھڑے کو بغیر مشقت کے نہیں کھایا جاسکتا۔  
 یہ حقیقت مجبورہ، لفظ کے وہ معنی حقیقی ہیں جس پر لوگوں نے عمل کرنا ترک کر دیا ہو گراس پر عمل کرنا مشکل نہ ہو  
 ہے کوئی قسم کھائے کہ میں فلاں کے حرم میں قدم نہیں رکھوں گا تو وضع قدم کے حقیقی معنی کا ایک جز دروازے سے باہر  
 سے کھڑے آگے چل کر باہر کا دروازہ قدم رکھتا ہے پھر یہ معنی متروک و مجبور ہیں کیونکہ حرف میں وضع قدم سے دخول مراد  
 دیتا ہے نہ کہ وضع قدم بلا دخول، اور حقیقی معنی کا دوسرا جز ٹھکے چلے داخل ہونا ہے جو مجبور نہیں ہے۔  
 یہ حقیقت مستعملہ، وہ ہے جو مذکور دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی اس پر عمل کرنا محذور بھی نہ ہو اور اس پر عمل  
 کرنا عرف میں متروک بھی نہ ہو اور۔

حکم: کیا دونوں قسموں میں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہوں گے جبکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو، کہ کلام فاعل  
 و بالغ لائق اور نہ دیا ہے اور اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو حقیقی معنی ہی مراد ہوں گے نہ کہ مجازی معنی۔

وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ إِذَا خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ قَوْماً مِنْ هَذِهِ الْفَيْدِ قَوْلُ أَكَلَ الشَّجَرَةَ أَوْ  
 الْفَيْدِ مَتَعَلِّقٌ بِتَضَرُّفِ ذَلِكَ إِلَى شَجَرَةِ الشَّجَرَةِ وَالْإِلَى مَا يَحْتَلِ فِي الْفَيْدِ حَتَّى قَوْلُ أَكَلَ مِنْ صُحْبِ  
 الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْفَيْدِ يَتَوَعَّدُ بِتَضَرُّفٍ لَا يَحْتَلِ ، وَعَلَى هَذَا فَلَمَّا إِذَا خَلَفَ لَا يَحْتَلِ مِنْ  
 هَذِهِ الْبَيْتِ يَتَضَرَّفُ ذَلِكَ إِلَى الْإِعْزَازِ حَتَّى قَوْلُ فَضْلًا أَنَّهُ قَوْلُ تَوَعَّدُ بِتَضَرُّفٍ لَا يَحْتَلِ  
 بِالْإِتِّفَاقِ ، وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ قَوْلُ خَلَفَ لَا يَضَعُ قَلْعَهُ فِي خَاٍ قَلْبٍ لَمَّا إِذَا وَضَعَ لَقَدْ  
 مَهْجُورَةٌ عَادَةٌ.

### توضیح

اور حقیقت مجبورہ کی تعبیر یہ ہے کہ جب کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے یا اس باڑی سے نہیں کھائے گا،  
 کیونکہ درخت یا باڑی کا کھانا محذور اور نہ مشقت ہے تو اس کا یہ طرف درخت کے پھل کھانے کی طرف اور اس چیز کے  
 کھانے کی طرف منحرف اور متخل ہوگا چر باڑی میں موجود ہے حتیٰ کیا گراس نے پھل کھلایا اور مستعمل (بجائے درخت  
 کے پھل اور باڑی کے طعام کے) کچھ حصہ بین درخت یا بین باڑی سے کھالیا تو وہ حانت نہیں ہوگا، وعلیٰ ہذا الیخ  
 اور ای اصل (کہ حقیقت مجبورہ و مجبورہ کی فعل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم  
 کھائی کہ وہ اس کو نہیں سے نہیں چے گا تو اس کی یہ قسم منحرف یعنی چلو سے پانی لیکر پینے پر محمول اور منحرف ہوگی یہاں  
 تک کہ اگر ہم مان لیں کہ اس نے بتوابع ظلف اور بھشت کوئیں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق حانت نہ ہوگا،  
 و نظیر المہجورۃ الیخ اور حقیقت مجبورہ کی تعبیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنے قدم کو نہیں  
 رکھے گا (یعنی وضع قدم بلا دخول) کیونکہ وضع قدم کو مراد لینا عادت مجبورہ و متروک ہے (لہذا اس قسم کا کوئی شہار نہیں ہوگا)  
 فتشویح: حقیقت کی اقسام ثلاثہ میں سے حقیقت مجبورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس

درخت یا اس بانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو چونکہ میں درخت (کٹری) اور میں بانڈی کا کھانا مشکل ہے تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی درخت کے نہ کھانے سے مراد پھل ہوں گے اور اگر اس پر پھل نہ آتے ہوں تو درخت کی قیمت کا استعمال کرنا مراد ہوگا اور بانڈی کے نہ کھانے سے مراد وہ کھانا ہے جو اس کے اندر ہو۔ تو باریہ معاملہ سبب ہوئے سبب مراد لینے کے قیل سے ہے (درخت سبب اور پھل سبب ہے) اسی طرح بانڈی سبب اور کھانا جو اس میں پکایا جائے سبب ہے) لہذا احوال نے حکمت اور درست کی کٹری یا بانڈی کا کوئی ٹکڑا کھالیا تو حادث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت حضور و مجبور کی شکل میں جو کچھ معنی مراد ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی معنی، مگر یہ اس شکل میں ہے۔ جب کہ اس کے حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو اور اگر حادث کی نیت حقیقی معنی کی تھی تو اب حقیقت پر عمل کرنے کی شکل میں وہ نہ ہو جائے گا مثلاً میں درخت یا میں بانڈی کھانے کی نیت کی تھی تو میں درخت یا میں بانڈی کھانے سے وہ حادث ہو جائے گا اور یہی حکم اس شکل میں بھی ہوگا کہ جب ایسے درخت کے نہ کھانے کی قسم حال ہو تو: (میں درخت) ہی کھایا جائے ہو مثلاً کھانا پودہ یا دھنیا وغیرہ لہذا اس کو کھالینے کی شکل میں وہ حادث ہو جائے گا

**اعتراض وجواب:** مذکورہ دونوں مسئلوں میں مضاف و مضاف الیہ نہ ملتا ہے بلکہ وہ ملتا ہے اس طرح مثال لی جائے لا یا کل من نحرہ فہذہ لشجرۃ او من طعام فہذہ القدو تو جواب یہ ہے کہ جب کلام درود میں مضاف مضاف الیہ کے درمیان دائرہ جو تو نہ ہو تو اس کے برابر ہوتا ہے کیونکہ حذف کی طرف مجبوری میں رجوع کیا جاتا ہے۔ **و علیٰ ہذا الخ** (ای علیٰ ہذا الاصل الذی ذکرنا ان المتصورۃ والمہجورۃ یصار فیہما الی المعجوز) یعنی حقیقت حضور و مجبور کی شکل میں چونکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں تو اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کو کچھ سے بڑی نہیں ہوں گا تو میں جو خدا بنادیا ہے نہ اس کا قصہ یہ ہے کہ پانی کو نہیں سے نہ لگا کر چاہو گے جو اس کے حقیقی معنی میں مگر اس میں وقت اور بے پانی ہے (جبکہ کوئی اس پر شک کرے نہ ہو) تو یہ قسم اعتراض پر بھی چلو گے پانی چلے پھر مل جائے گا۔ لہذا اگر کوئی شخص کو نہیں سے لے کر اور نہ لگا کر پانی پی لے تو حادث نہ ہوگا بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے جسکی چلو یا کسی دن میں قسم پانی چلا مراد ہوگا لہذا اگر چھوٹی برتن میں پانی لیکر پی لے تو قسم نہ ہو گئی اور یہ شخص حادث ہو جائے گا اور اگر کوئی اس پر شک کرے نہ ہو تو چونکہ یہ پانی اس طرح سرک کر پانی پی چتے ہیں لہذا اگر حاکم نے نہ لگا کر پانی پی لیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ شخص حادث ہوگا نہ کہ قسم کے نزدیک۔ گئے معنی پر یہ مسئلہ رہا ہے۔ **و نظیر المہجورۃ الخ** حقیقت مجبور کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے حق میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی وضع قدم یا دخول کے ہیں کہ دروازہ کے باہر کھڑے ہو کر کچھ بیٹھا کر میں کو اندر رکھ دیا اور یہ معنی مجبور و متروک ہیں۔ اور وضع قدم کے دوسرے حقیقی معنی گھر میں گئے پھر داخل ہونا ہے جو مجبور نہیں ہے لہذا عموم مجاز سے طریقہ سے گھر داخل ہونا مراد ہوگا تو خلاف شکل داخل ہونا جو ممکن کہ ہر صورت حادث ہو جائے گا مگر وضع قدم یا دخول کی شکل میں (جو معنی حقیقی کا ایک بڑا ہے) حادث نہ ہوگا جب کہ اس نے معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو اور اگر

اس نے اسی معنی کی نیت کی تھی تو ماضی ہو جائے گا (ماشیاء اصول اللغۃ)

الفحو واللفظ: متعلیہ اسم فاعل باب تفضل تعذر علیہ الامر وشرہوا، مہجورۃ صیغہ اسم مفعول (ن) فجوزا جہوزا، مستغنیۃ صیغہ اسم مفعول باب استغالی استعمال کی ہوئی، لہذا ہاڑی نفع لدور۔  
 منصرف (انفعال) منصرف ہونا، پھر، یعمل (ن جن) حلاً وحلولاً، المكان بالمكان نازل ہونا، بدل فی المكان  
 اجارہ، اشعارف (احمال) پانی کا چلو لینا، فرحنا (ض) فرض کرنا، تعین کرنا، تحویر (ف) پانی یا رتن سے نہ  
 لگا کر پانی پینا۔

وَعَلَىٰ هَٰذَا قُلْنَا التَّرْكِيبُ بِنَفْسِ الْمُحْصُونَةِ يَنْصُوفُ إِلَىٰ مُطْلَقِ جَوَابِ النِّصْمِ حَتَّىٰ يَنْسَجَ  
 لِتُرْجُلِ أَنْ يُجِيبَ بِنَفْسٍ عَمَّا يَنْسَجُ أَنْ يُجِيبَ بِمَا لَا يَكُ التَّرْكِيبُ بِنَفْسِ الْمُحْصُونَةِ مِنْهُجُوزَ  
 مَرَعَا وَغَاوَةٍ.

### تفسیر

نورانی اصل کی بناء پر (کہ حقیقت مجبورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) ہم نے کہا کہ تو مکمل بالخصوص  
 (یعنی محض اپنی حمایت میں، جھگڑنے کا مکمل بنانا) درمقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف لوٹنے کی حتیٰ کہ مکمل کے لئے  
 نعم کے ساتھ جواب دینے کی اس طرح محجاش ہوگی جیسا کہ اس کو آگے کے ساتھ جواب دینے کی محجاش ہوتی ہے کیونکہ  
 محض (اپنی طرف داری اور حمایت میں) جھگڑنے کا مکمل بنانا شرعاً عادیہ متروک و مجبور ہے (بلکہ ایسا مکمل ہونا چاہیے  
 جو مصالح کی بات کہے خواہ وہ بات اس کے موکل کے خلاف ہی کیوں نہ ہو)

توضیح: وَعَلَىٰ هَٰذَا قُلْنَا التَّحْوِيلُ عَلَىٰ هَٰذَا الْاَصْلِ الَّذِي ذَكَرْنَا مِنْ لَيْلٍ أَنَّ الْمُتَعَلِّقَةَ  
 وَالْمُجْجُورَةَ بِصَلَا لِبِهِمَا إِلَى الْمَحْجَازِ لِنَفْسِ حَقِيقَةِ مَجْبُورَةٍ اَوْ حَقِيقَةِ رَدِّ الشَّكْلِ فِي مَجَازِي طَرَفٍ رَجْعًا كَمَا جَاءَ فِي  
 قَاعِدِهِ بِرَبَاءِ كَرْتِے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص یعنی مدعی علیہ نے مقدمہ درج جھگڑے کا کسی کو اکیلے بتایا تو خصوصیت  
 کے حقیقی معنی درمقابل یعنی مدعی کی ہر بات کا انکار کرنا اور ہر دعویٰ کے جواب میں نہ کہنا ہے، خواہ وہ دعویٰ برحق ہی  
 کیوں نہ ہو مثلاً مدعی اگر یہ دعویٰ کرے کہ مدعی علیہ پر میرے ایک ہزار روپیہ چاہئیں تو مدعی علیہ کا اکیلے لا کہہ کر انکار  
 کر دے وہی طرح اگر مدعی کسی طرح کی قسمی کا ثبوت پیش کرے تو مکمل بالخصوص نہ کہہ کر انکار کر دے کیونکہ  
 مدعی علیہ نے اپنی بات کے لئے ہی اس کو مکمل منتخب کیا تھا، چنانچہ اس کو اکیلے بالخصوص کہتے ہیں، اور خصوصیت کے معنی  
 متاخرہ اور مشاجرہ کے ہیں لہذا اگر وہ مکمل مدعی کے کسی دعویٰ کا انکار کر لے تو یہ سالہ ہے نہ کہ متاخرہ چنانچہ قیاس کے  
 اعتبار سے مکمل کے لئے کسی ایسی بات کا انکار کرنا صحیح نہیں ہے جو موکل کے لئے ضرور دماں ہو مگر یہ معنی شرعاً مجبور  
 و متروک ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَلَا تَنَازَعُوا (آپس میں جھگڑا مت کرو) نیز قرآن میں ہے وَلَا تَعَاوَنُوا



الْمَحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَخْتَلِفُ جَدُّهُ وَيَتَّبِعُهُمَا بِمُصَرَّفٍ إِلَى مَا تَتَّبِعُهُهُ الْبَحْثَةُ بِطَرِيقِ غُلُومِ  
الْمُخَازِ لِيَخْتَلِفَ بِأَكْبَرِهَا وَبِأَكْثَرِ الْخُفَرِ الْمَحَاصِلِ مِنْهَا ، وَكَذَلِكَ خَلْفَ لَا يَخْتَلِفُ مِنَ الْغُرَابِ  
يُصَرَّفُ إِلَى الْخُفَرِ مِنْهَا كَمَا عَادَهُ ، وَجَدْنَاهُمَا إِلَى الْمَخَازِ الْمُتَعَارِفِ وَفَوْضَلَتْ مَابِهَا  
بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ .

### تیسرا حصہ

اور اگر حقیقت، مستعمل ہو جس کو اس کے لئے مجاز متعارف و ہوتا بلا اختلاف مجاز کے ہیں اسے حقیقت بہتر ہے  
(یعنی) یہ موقع پر لفظ کے حقیقی معنی مراد لیا بہتر ہے (اور اگر اس حقیقت کے لئے کوئی مجاز متعارف ہے تو اب بھی نام  
ہو ضیف کے نزدیک حقیقت بہتر ہے اور صاحبین، مجاہد اللہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ بحالہ الخ اس  
جس نے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس ٹیپوں سے نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم نام نہاد جب کے  
زادیک میں ٹیپوں کو نہ پر محمول اور مصروف ہو گی حتیٰ کہ اگر اس نے ٹیپوں سے بنے اور حاصل ہونے والی روٹی سے  
کچھ (کوئی کھڑا) کھا یا تو نام صاحب کے نزدیک وہ نہایت ہو گا اور صاحبین کے نزدیک اس کی قسم عموم مجاز کے طریقہ  
پر اس چیز کی طرف لوٹ جائے گی جس کو ٹیپوں شخص اور شامل ہو چکا ہے وہ نہ الف میں ٹیپوں کو کھانے سے بھی حالت  
ہو جائے گا اور ٹیپوں سے حاصل شدہ روٹی کو کھانے سے بھی حالت ہو جائے گا۔ و کذا لو حلف الخ اور ایسے ہی  
(یعنی پہلے مسئلہ میں حقیقت اور مجاز متعارف کے جمع ہونے کی طرح یہ دوسرا مسئلہ بھی ہے) اگر قسم کوئی کہ وہ سہ فرات  
سے نہیں چنے گا تو نام صاحب کے نزدیک اس کی قسم سہ فرات سے سہ لاکھ کر پینے کی طرف راجع اور مصروف ہوگی اور  
صاحبین کے نزدیک اس کی قسم مجاز متعارف کی طرف راجع ہوگی، اور مجاز متعارف سہ فرات کے پانی کو چاہے جس  
طریقے سے بھی ہو۔

**تشریح:** مجاز متعارف کی تعریف وہ معنی جس میں صرف لفظ ہونے میں زمین بوقت سرے، مسئلہ کی دو خطیں  
جس میں حقیقت مستعمل ہو اور اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو بلا اختلاف حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس سے کہ حقیقت  
بھی محل ہے اور اس سے کوئی چیز بلائے والی بھی نہیں ہے جیسے کہ اکثر خالق میں یہاں ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد  
ہوتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے واجب اسدا میں نے شیر دو کھا تو یہیں اسدا سے در نہ مراد ہو گا کیونکہ وہاں لفظ  
کے لفظ سے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا لہذا اسدا کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور اگر کوئی یہ کہے واجب اسدا  
بفر، الفو ان تو اب اسدا کے معنی مجازی مراد ہوں گے یعنی مراد شجاع۔ اس حقیقت مستعمل ہو اور اس کے لئے مجاز  
متعارف ہو تو نام صاحب کے نزدیک تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے بلکہ اصل کے ہوتے ہوئے ضیف یعنی نہ تو کی  
طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہاں اگر حقیقت بھائے مستعمل ہونے کے مجوز ہے تو پھر تو یہ نہایت موجود ہے کہ اب مجازی



معنی عامیہ میں گے اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف ہونے کی شکل میں علوم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ کلام سے مقصود اصلی معنی ہوتے ہیں اور یہاں معنی مجازی و متعارف اور رائج ہیں بمقتابہ معنی معنی کے، اور علوم مجاز پر اس نئے معنی عمل کیا جانے کا کیونکہ علوم مجاز کے تحت حقیقت اور مجزوں داخل رہتے ہیں اس لئے علوم مجاز کو نیکر اس پر عمل کیا جائے گا نہ کہ صرف معنی معنی پر، اور علوم مجاز کی تعریف، نقل میں گنہ رہتی ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد ہیں جائیں۔

مثالہ نو حلف الخ صا بلذکرہ (کہ حقیقت مستعمل کے ساتھ ساتھ مجاز متعارف بھی موجود ہو) کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کیبوں سے لیکن کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم میں کیبوں کی طرف لوٹنے کی یعنی اس قسم میں بھیبوں (گیبوں کے دانے) کو مراد ہوگا کیونکہ یہاں حقیقت مستعمل موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ گیبوں کے دانے کچھ بھی کھائے جاتے ہیں جیسا کہ بہت سے لوگوں کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ دانہ افکار میں ڈال دیتے ہیں اسی طرح گیبوں کے دانے جنوں کو بھی کھائے جاتے ہیں لہذا میں جنوں کھانے کی شکل میں تو حائل ہوگا لیکن گیبوں کی روٹی وغیرہ (جو معنی مجازی ہیں) کھانے کی شکل میں حائل نہ ہوگا کیونکہ وہ میں گیبوں نہیں ہے جس کی قسم کھانے والے نے قسم کھائی تھی یہ علم اس شکل میں ہے جب مستعمل نے یہ مسئلہ بلا نیست بولا ہو، اور صاحبین کے نزدیک علوم مجزہ مراد ہونے کی وجہ سے یہ قسم ہر اس چیز کو کھانے کی طرف لوٹنے کی جس کو گیبوں میں شمار کیا جاتا ہو اور جو گیبوں سے تیار کی جائے مثلاً روٹی وغیرہ لہذا مخالف میں گیبوں کھانے سے بھی نہ ہٹ ہوگا اور روٹی کھانے سے بھی حائل ہوگا۔ کیونکہ مجاز متعارف یہاں ہے چنانچہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں مادہ کے لوگ حکم زدہ کھاتے ہیں تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ پانی کے حوالہ میں روٹی زیادہ حائل میں لہذا گیبوں کے حقیقی معنی میں گیبوں کے ہیں اور مجازی معنی ہر وہ چیز ہے جس کو حکم متضمن ہو مثلاً روٹی، دانہ وغیرہ، تو کوئی امام صاحب کے توں پر ہے۔ (در بقول) اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں ہر خوات (ایک ہزار یا جو کرفار میں کرنا ہے) سے نہیں بڑوں گا تو امام صاحب کے نزدیک نہر سے منگا کر پانی مراد ہوگا کیونکہ اس کے کلام کے حقیقی معنی یہی ہیں اس وجہ سے کہ لفظ من ابتداء کے لئے آتا ہے جس کا غاصب یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتداء نہر سے منگا کر ہو، نہ کہ چلایا نہر کے ذریعہ سے پانی پینا، اور یہ حقیقت مستعمل ہے کیونکہ دیہاتی اور گوں کے لوگ اس طرح سے پانی پیتے ہیں یعنی نہر و طبرہ سے منگا کر لہذا اس نے اگر نہر سے منگا کر پانی پیا تو حائل ہوگا اور اگر چوبیا گلاس وغیرہ میں لے کر پانی پیا تو نہ ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے مطلق پانی چابندر و دودھ جس طریقے سے بھی ہو، اور مطلق پانی مراد لیا، علوم مجاز ہے جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہیں چنانچہ ج ۱۰ باب ۱۰ ہے بنو فلاح بنسب من الواجب ومن الطوائف اور مراد مطلق پانی پینا ہے۔ لہذا مخالف منگا کر پنے کا جب بھی حائل ہوگا اور اگر چلایا نہر سے پنے کا جب بھی حائل ہوگا اور یہ اس وقت ہے جب حائل کی کوئی خصوصیت نہ ہو اور اگر صرف معنی حقیقی ہی کی نسبت ہو تو اب صرف اسی شکل میں نہ ہٹ ہوگا جنی ہویت تھی

وردہ بالاثاق حاشیہ نہیں آوگا۔

### اختیاری مطلقہ

گیہوں سے کھانے کی قسم کے بعد اگر نہیں کاٹو کہ لی تو سبھین کے نزدیک بھی نہ ٹھہراؤ۔ جسے میں کعرف عام میں گیہوں اور ستمقہ چھوڑا ہونے کی وجہ سے درگتھ جلیں ٹھہر جاتی ہیں ان وجہ سے اس دوروں کی کٹ بھینٹا گیہوں کے آنے اور ستمقہ چھوڑا جائز ہے۔ مگر امام صاحب کے نزدیک گیہوں کے آنے اور ستمقہ کٹنے سے قضاوی جائز ہے اور نہ متضا اور ذی الامام صاحب کے قول پر ہے۔ (درمکار)

**مسئلہ:** اگر یوں کہ کہ میں گیہوں نہیں کھائے اور گیہوں سے کھانے میں لڑتی ہے۔

**اعتباری:** جب قسم کا در طرف پر ہوتا ہے تو چونکہ حلقہ سے مراد عرف میں دانی ہوتی ہے اور دیا سے پینے سے مراد مٹھی پانی پر ہوتا ہے تو پھر امام صاحب کے نزدیک ستمقہ اور میں میں حلقہ کو کھانا اور میں لڑتے سے پینے کا مراد ہے۔ قسم میں واقعی عرف کا اختیار ہوتا ہے مگر یہ کون کہتا ہے کہ قسم کے عرف کا اختیار نہیں کیا، اس نے تو عرف کا پورا پورا خلاف رکھا ہے ظاہر ہے کعرف میں لا اکل من هذه الحنطة سے میں گندم اور لا اشرب من الغوات سے میں فرات کی طرف دھن خلی ہوتا ہے، اگر یہ کمازی مٹی کثیر استعمال ہیں مگر کثرت استعمال کی وجہ سے مٹی حقیقی اور کٹ نہیں کیا جاسکتا۔ **اللفظ:** غنق (غرب) آزاد ہونا، انفال سے آزاد کرنا، حنطن (باب مکمل) مٹھیں ہوا الحنطة گندم مع حنط الحذر دانی شرب (کی) شربا شربا ونسرا (بنا)

فَمُ الْمَجَازُ عِنْدَ ابْنِ حَبِيبٍ خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتَّىٰ لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً هِيَ نَفْسُهَا إِلَّا أَنَّهُ امْتَنَعَ الْفِعْلُ بِهَا لِضَائِقِ بَصَارٍ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَضَاءُ الْكَلَامَ لَفُورًا وَعِنْدَهُ بَصَارٌ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تُكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا مَثَلَهُ إِذَا قَالَ لَعَبْدٌ وَهُوَ أَكْبَرُ بَنًا بَنَهُ هَذَا إِنَّمَا لَا بَصَارٍ إِلَى الْمَجَازِ عَنْهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ بَصَارٌ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّىٰ يَحْتَقِ الْعَبْدُ

### ترجمہ

پھر مجاز نام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت کا غلط فہم سے اور اس میں اس کے نزدیک حقیقت کا غلط فہم کے حق میں ہے حتیٰ کہ اگر حقیقت بذات خود ممکن اصل ہو مگر کسی لفظ کی وجہ سے حقیقت پر ٹپا متعین ہوتا اس کلام کو مجاز کی طرف لونا دیا جائے گا اور نہ کو سبھو ہو جائے گا (یعنی اگر حقیقت پر ٹپا ممکن نہ ہو) اور امام صاحب کے نزدیک اس کلام کو مجاز کی طرف لونا دیا جائے گا اگرچہ بذات خود حقیقت ممکن ممکن نہ ہو مگر اللہ تعالیٰ اس کی مثال یہ ہے کہ جب سولی اپنے غلام سے ہذا ایسی کہہ دے اور حاکم غلام اپنے سولی سے عمر میں بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک اس کا کلام حقیقی معنی محال اور متعین ہونے کی وجہ سے مجاز کی طرف نہیں لونا دیا جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک اس کلام مجاز کی طرف دھیرا جائے گا حتیٰ

کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

**تفسیر:** یہ بات تو گذر چکی ہے کہ ہمارے حقیقت کا غلیظہ ہے کیونکہ حقیقت پر عمل نہ ہونے کی شکل میں مجازی کی طرف رجوع پایا جاتا ہے اور یہ بھی گذر گیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کا تعلق لفظ سے ہے مثلاً کہتے ہیں حقیقت وہ لفظ ہے جس کا مجاز وہ لفظ ہے جس کا وہ مختلف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا ضمیمہ نہیں ہے۔ یہ تو امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا غلیظہ لفظ اور لفظ میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں ہے۔

**وضاحت:** لفظ میں غلیظہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ غلام کے اگر معنی حقیقی (یعنی موصوعہ) مراد ہوں اور وہ کام ترکیب نحوی معنی مبتدا و خبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہو تو جب اس کام کے مجازی معنی مراد ہوں تو جب بھی وہ کام ترکیب نحوی مبتدا و خبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہوتا ہے اور ترجمہ صحیح اور مستربنا ہے لہذا مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقی معنی پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے یہ تو امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا غلیظہ حکم میں ہوتا ہے، اور حکم میں غلیظہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو پھر کسی مانع کی بنا پر مجازی معنی مراد لینے پر عمل لہذا اگر حقیقی معنی ممکن العمل تو ہیں مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا مقصود ہے تو ایسی صورت میں کام کو مجازی کی طرف بھجور دیا جائے گا اور اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو کام لغو ہو جائے گا (صاحبین کے نزدیک) اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کام کو مجازی کی طرف بھجور دیا جائے گا اگرچہ حقیقی معنی ممکن العمل بھی نہ ہوں۔

**ثمرۃ اختلاف:** مولیٰ نے اپنے سے زیادہ عروا لے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہذا یعنی کہا تو چونکہ صاحبین کے نزدیک مجاز مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا چاہئے، ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ ہذا ابھی کا مصداق اگر اپنے بننے کو بخدا تو اپنا بیٹا عمر میں اپنے سے بڑا نہیں ہو سکتا ہے (فان لا اکثر لا یكون ولذا الاصح) لہذا ہذا ابھی کے مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں حریت ثابت ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ کام لغو ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجاز حقیقت کا ضمیمہ محض حکم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہذا ابھی کا حکم درجیب جس طرح معنی حقیقی معنی اپنا بیٹا مراد لینے کی شکل میں صحیح ہے اسی طرح مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں حریت مراد لینے کی شکل میں صحیح ہے ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں مبتدا و خبر کی ترکیب ہوئی اور مولیٰ شخص چونکہ اگر اپنے بننے کا مالک بن جائے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا حدیث من ملک غار حم معرہ من غن علیہ کی وجہ سے تو اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو ہذا ابھی کہہ دے تو غلام پر حریت ثابت ہوگی جو ان کے لئے لازم ہے گوئی مولیٰ نے مزدوم وال کرنا مراد لیا ہے یعنی اس کی مال کر حریت اور مزدوم جس مال مراد لیا ہے لہذا یہاں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی عقی طریق دیکھو العلزوم و اوافادہ العاروم اور مولیٰ کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

**انضحو واللفظ:** خلف باب ضرب کا مصدر ہے قائم مقام ہونا، اور باب نصر سے مصدر حلالۃ ہے یعنی

چاشین ہونا والا صار الکلام الحج ای واث لم لکن الحقیقۃ ممکنۃ۔ البسۃ عمر۔

وَعَلَىٰ هَذَا يُخَوِّجُ الْمُحْكَمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَى الْفَتْ أَوْ عَلَىٰ هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهُ عُبْدِي أَوْ حَمْدِي حُرٌّ وَلَا يُلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لَا مَرْأِيَهُ عَلَيْهِ ابْنِي وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ خَبْرٌ لَا نَعْرَمُ عَلَيْهِ وَلَا يُجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءً كَانَتْ الْمَرْأَةُ صُغْرَىٰ مِمَّا مِنْهُ أَوْ كَبْرَىٰ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ نَعْنَاهُ لَكَانَ مُتَابِعًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُتَابِعًا لِمُعْتَبَرِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِغْنَاءَ مَعَ رُجُودِ التَّالِيَةِ بِجَلَابِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبُتُوَّةَ لَا تَتَابَعِي كَوْنُ الْجِلْدِ بِلَا بَ تَلْ يَنْفُثُ الْجِلْدُ لَهُ نَمَّ يَنْفُثُ عَلَيْهِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ مجاز نام صاحب کے نزدیک حقیقت کا غلط محض تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں ہے) قائل کے قول لہ علی الف اور علیٰ هذا الجدار اور اس کے قول عبدی اور حمادی حُرٌّ میں حکم کی تخریج کی جائے گی۔ و لا یلزم الحج اور اس اصل مذکور (کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا غلط محض تکلم میں ہے) پر اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شوہر اپنی زوجہ سے هذا ابنتی کہہ دے حالانکہ اس عورت کا غیر شوہر سے نسب مشہور ہے تو اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت اس شوہر حکم پر (ام نہ ہوگی) اور شوہر کے اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا، خواہ وہ عورت اپنے شوہر سے عمر میں بڑی ہو یا پھوٹی، اس لئے کہ یہ لفظ (ابنتی) اگر اس کے حقیقی معنی (بٹی ہونا) سمجھوں تو یہ لفظ نکاح کے معانی ہوگا لہذا حکم نکاح یعنی طلاق کے بھی معانی ہوگا اور وجہوں میں مقامات کے ہوتے ہوئے اس میں استعارہ نہیں ہوتا برخلاف قائل کے قول هذا ابنتی کے (کہ اس میں استعارہ صحیح ہے) کیونکہ بیٹا ہونا باپ کے لئے شوہر ملک کے معانی نہیں ہے بلکہ باپ کے لئے بیٹے میں ملکیت ثابت ہوجاتی ہے بھروسہ باپ پر آزاد کر دیا جاتا ہے۔

**توضیح:** وعلیٰ هذا الخ ائی علیٰ هذا الاصلی الملتحود مذکورہ بیان کردہ اشکالی ضابطہ اور اصل پر (یعنی اس ضابطہ کے تحت کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا غلط محض ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں ہے) مستند ذیل مسئلہ کا حکم نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے لہ علی الف اور علیٰ هذا الجدار بولا تو اس کے محو پر یا اس دیوار پر ایک بزرگ روپیہ جو اس صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ قائل غیر ممکن طریقے سے دونوں میں سے کسی ایک پر ایک بزرگ روپیہ لازم کر دیا ہے، ظاہر ہے کہ دونوں میں سے ایک معنی دیوار و زمین الف کا محسوس نہیں ہے تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو کھار کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا اور کسی پر بھی ایک بزرگ روپیہ لازم نہ ہوں گے اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ مجوزی معنی مراد لینے کے لئے



یعنی وقتی کوکب اور ثابت ماں میں ہلندہ ایسی سے حقیقی یعنی مراد لے لیں تو دو نکاح کے منافی ہے یعنی دونوں چیزیں (میت اور نکاح) دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی کیونکہ جنی سے کسی بھی صورت میں نکاح درست نہیں ہے تو جب جنی ہونا نکاح کے منافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق کے بھی منافی ہے اور جب دو چیزوں کے اندر منافات اور تضاد ہو تو استعارہ یعنی ایک لفظ بول کر دوسرا مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا نصیحت (جنی ہونا) سے طلاق مراد نہیں لی جاسکتی بلکہ قائل کا یہ قول لغو ہو جائے گا بر خلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو بیٹا کہہ دیا تو مجازاً غلام آزاد ہوگا کیونکہ بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے تو غلام ہونے کے حکم یعنی آزادی بہت ہونے میں بھی کوئی خرابی نہیں ہوگی اور بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں اس لئے تضاد اور منافات نہیں ہے کیونکہ بھی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیٹے کو کسی نے مقید کر لیا ہو اور باپ سے اس کو خرید لیا ہو یعنی وہ سے وہ بیٹا محسوس ہو گیا، اگرچہ خریدنے ہی وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ حدیث شریف میں ہے من مملک ذا رحم معلوم منه عقی علیہ لہذا یعنی بیوی کو لہذا ایسی کہنے اور اپنے غلام کو لہذا ایسی کہنے میں فرق واضح ہو گیا چنانچہ جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں تضاد اور تنافی نہیں ہے تو مملوک ہونے کے حکم یعنی ثبوت حریت میں بھی تنافی نہ ہوگی لہذا ان دونوں وجود اور ثبوت حریت میں استعارہ بھی جائز ہوگا یعنی غلام کو بیٹا کہنے کی وجہ سے غلام کے لئے حریت ثابت ہو جائے گی لیکن جب جنی ہونے اور نکاح ہونے میں تضاد اور تنافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق میں اور جنی ہونے میں بھی تنافی ہوگی لہذا ان دونوں (حریت اور طلاق) میں استعارہ بھی جائز نہ ہوگا لہذا اپنی جیسی کو جنی کہنے کی شکل میں مجازاً اس پر وقوع طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ تاہم وہ قولہ ولہا نسب معروف الصیغ اگر وہ لڑکی معروفہ و نسب نہ ہو بلکہ مجنونا و نسب ہو تو پھر لہذا ایسی کہنے کی شکل میں وہ شوہر پر حرام ہو جائے گی۔

اور اسی سے اسی کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

**حافظہ:** صاحبین کے نزدیک بھی یہ کلام لغو ہوگا، کیونکہ یہاں لہذا ایسی کے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ غیر شوہر سے سرحد و نسب جنی اپنی جنی نہیں ہو سکتی۔

### اختیار کی مطالعہ

**حافظہ:** لفظ نکاح کا حکم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق کی گستاخاں سے ہی مستعار ہوئی ہے۔  
 واللفظ: الجدار و اربع جنس و خضور العمار کہ جامع الخیر و خصور الاستعرا (ک) حراماً و حرمۃ علیہ الامر حرام ہونا النہی اسم (قرن زد)

**حافظہ:** کانت المرأۃ صغریٰ الخ کاہنہ کے لحاظ سے صغریٰ کے ہائے لفظ صغر ہونا چاہیے کیونکہ کاہنہ یہ ہے کہ رب ام تقصیل جن کے ساتھ استعمال ہوا اسم تقصیل کا واحد نہ کرنا ضروری ہے مگر معلوم نہیں معنی نے کس وجہ سے لفظ صغریٰ استعمال کیا ہے۔ فقہ مجر

**حافظہ:** مصنف نے لڑکی کو صغیرہ معاف میں لفظ صغیر یعنی بچہ ہے نہ کہ اوجت برفساد کے بالقابل ہو چنانچہ شاعر نے اپنے کلام میں صغیر یعنی بچہ استعمال کیا ہے۔ شعر

يَا مَسِيحُ الْوَجْهِ يَا رَطْبَ الْبَدَنِ  
صَبَّحَ جَنَّةَ النَّاسِ اِنِّي غَائِقُ  
يَا قَرِيبَ الْعَهْدِ مِنْ شَرَابِ اللَّيْلِ  
غَدَا اِنْ لَمْ يَهْرُقُوا عَشِيْقِي لَمْ  
رُوْحِي رُوْحِي رُوْحِي رُوْحِي  
مَنْ رَاى رُوْحِي خَلَا لِي الْبَدَنُ

مجموعہ قولہ لامرہ، امر اے ہمارے شیخ خاص، عام شریک و متداول میں سے خاص ہے اور خاص کی تینوں قسموں خاص  
القرہ، خاص النوع، خاص انہیں میں سے خاص النوع ہے اور مطلق و مقید میں سے مطلق ہے اور ہمارا استعمال حقیقت و مجاز  
میں سے حقیقت ہے، اور اسے سن میں مرتب و کتابت میں سے مرتب ہے۔

فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ اعْلَمْ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ هِيَ اتِّحَاكُمُ الشَّرْحِ مُعَرَّفَةً بِطَرِيقَيْنِ  
أَحَدُهُمَا خُرُودُ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَحْكُمِ وَالثَّانِي فَوْجُودُ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَخْصُصِ  
وَالْمَحْكُمِ تِلْكَ الْأَوَّلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِبْغَةَ الْإِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِي يُوجِبُ صِبْغَتَهَا مِنْ أَحَدِ  
الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْأَصْلِ لِلْفُرْعِ مِثَالُ الْأَوَّلِ هِنَا إِذَا قَالِ إِنْ فَلَنْتُ عَبْدًا فَهُوَ خَرُّ فَلَنْتُ  
بِصَفِّ الْعَبْدِ لِقَاعَهُ لَمْ تَمُتْ فَتَمُتْ إِذْ لَمْ يَمُتْ فِي يَدَيْكَ كَمَلُ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالِ  
إِنِّي اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ خَرُّ فَاشْتَرَيْتُ بِصَفِّ الْعَبْدِ لِقَاعَهُ لَمْ اشْتَرَيْتُ بِبِصَفِّ الْآخَرِ عَنْهُ الْبَيْضُ  
الْأُخْرَى وَلَوْ عَنِي بِالْمَلِكِ الْجَبْرَاءُ قَوْلًا بِالْشِرَاءِ الْمَلِكُ صَبَّغَتْ يَدَهُ بِطَرِيقِ التَّجَاوُزِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ  
جِلَّةُ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ خُفَّةُ الْقَسْبِ الْإِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَحْكُمِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ هِنَا  
يَكُونُ تَغْلِيظًا فِي خَفِيفِ الْإِتِّصَالِ لِي خَفِيفِ الْقَضَاءِ عَاصِمًا لِمَعْنَى الْفَهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِبْغَةِ  
الْإِسْتِعَارَةِ.

### تسوية

یہ فصل استعارہ کے طریقہ کو پکھاننے کے بیان میں ہے، چاہتا چاہیے کہ استعارہ شریعت کے احکام میں  
اور طریقوں سے شروع ہے ان دونوں میں سے ایک طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے  
ہے اور دوسرا طریقہ سبب و محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہے، پس ان دونوں طریقوں میں سے  
پہلا طریقہ استعارہ کی صحت کو طریقہ ثبوت سے ثابت کرتا ہے (یعنی علت اور حکم دونوں طرفوں سے) اور دوسرا طریقہ استعارہ  
کی صحت کو دونوں طرفوں میں سے صرف ایک طرف سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرق کے ساتھ (یعنی سبب  
بال حکم مراد لینا تو صحیح ہے مگر اس کا پھر بھی نہیں) مثلاً الْأَوَّلُ الْعِلَّةُ طَرِيقِ بُولِ كِي مِثَالِ اس (آئے والے) قول  
میں ہے کہ جب کوئی شخص کیسے گرام کا غلام کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہے پس وہ شخص نصف غلام کا مالک ہو گیا اور  
اس کو فروخت کر دیا پھر وہ شخص بقیہ دوسرے نصف کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی ملکیت میں (ایک

ماتھ (پورا غلام جمع نہیں ہوا اور اگر اس نے یہ کہا اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہو ہے پس اس نے نصف غلام خرید کر فروخت کر دیں پھر دوسرا نصف خریدے تو نصف اپنی آزاد ہو جائے گا۔ ولو عسی الخ اور اگر وہ ملک سے شراب یا شراب سے ملک مراد لے تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح ہوگی (یعنی اَنْ مَلَكَتْ غِلْدًا فَهُوَ حُرٌّ کہ کہ ابن اشرنت قبلًا فلهو حُرٌّ کی نیت کرے یا اس کے برعکس کی نیت کرے تو درست ہے) کیونکہ شراب ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور مطلق ہے پس علت اور مطلق کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے نام ہوگا مگر جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے بطور نام فصلہ کے سلسلہ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے (بلکہ استعارہ تو طریقوں سے صحیح ہے مگر ہر تہمت قاضی اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا کہ واقعہ اس نے انا اشرنت عبدًا فلهو حُرٌّ بول کر اَنْ مَلَكَتْ غِلْدًا فلهو حُرٌّ ہی کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام آزاد نہ ہوتا اس کے حق میں تخفیف اور فائدہ کی بات ہے)

**توضیح:** یہ فصل استعارہ کے طریقوں کو بچانے کے بیان میں ہے، اصولیوں کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا حفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ و اتصال کی بناء پر استعمال ہونا مجاز بھی ہے اور استعارہ بھی۔ علاقہ و اتصال کی دو صورتیں ہیں ۱۔ اتصال معنوی ۲۔ اتصال صوری۔

**اتصال معنوی:** فائدہ ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو جیسے بہادر مرد کو شیر کہہ دینا وصف شجاعت میں شرمٹ کی بناء پر۔ جیسے مرد کے شعر میں ہے:

بڑھنے تو کبھی صورتِ شمشیر نہ دیکھتے  
غصے میں کسی طور سے دلا شیر نہ دیکھتے

شیر سے مراد بہادر مرد ہے یا جیسے لیلہ و بے توقف شخص کو ہمارا (گم جا) کہہ دینا دونوں کے وصف جرات میں شرمٹ کی بناء پر۔ یا جیسے سخت دل کو کچھ سے تشبیہ دینا جیسا اس شعر میں ہے

میرن تھ سے تو حق تھی شکر لگا  
موم کچھ بھڑے دل کو سو پھر لگا

**اتصال صوری:** اوہ ہے کہ معنی حقیقی و مجازی میں تباہت ہو گیا معنی حقیقی و مجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا سبب ہو یا شرط ہو یا حمل ہو جیسے اَوْ جَاءَ اخْتِمْكُمْ مِنَ الْغُلَاطِ کہ اندر غانا بول کر پاخانہ مراد ہے، ناکہ معنی پست زمین ہے اور پاخانہ کرنے والا بھی چونکہ پردہ کی وجہ سے پست زمین کو تلاش کرتا ہے تو اس سے بہت زالی کی بناء پر غانا کے مجازی معنی پاخانہ کے ہیں، یا جیسے (دہا بول) بول کر بارش مراد لینا کہ بارش عرف اور بارش معروف ہے و اتصال صوری والا استعارہ احکام شرع میں دھرمیوں سے مستعمل ہے علت اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے ۱۔ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے، نہیں دو قسموں کو معنی نے اپنے الفاظ فقہ الاستعارہ فی احکام الشرع معطر دہا بطریق سے بیان کیا ہے۔



قائدہ اہل یون کے یہاں استعارہ بجا کر فرم ہے کہ توبہ بھاری اہل بیان کے نزدیک دو تیس چنانچہ مسئلہ ۲۰  
مستعارہ یعنی مادہ اگر تشبیہ کا ہے تو استعارہ ہے اور نہ بھاری مسئلہ ۲۱ اور بھاری مسئلہ ۲۲ کی دو چیزیں تیس ہیں۔ مصنف کتاب نے  
اتصال معنی کا تو ذرا نہیں سمجھا، اور اتصال صوری میں سے صرف دو قسمیں کو بیان کیا ہے یعنی علت و معلول کے  
درمیان استعارہ اور سبب و مسبب کے درمیان۔ مستعارہ کیونکہ اکثر اختلافی مسائل کی بنیاد انہیں دو پر ہے اسکی نئے  
معنی کے فی احکام الشروع کی قید لگائی ہے۔ مصنف نے اتصال صوری کی اکثر اقسام کو ترک کر دیا لہذا اگر حمل  
جو ہیں قسموں کو دیکھا جائے تو اعتباری مطالعہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

علت اور سبب کے درمیان فرق امت وہ ہے جو غرض کا واسطہ بن جائے اور سبب وہ ہے جو علت کے واسطہ  
سے غرض تک پہنچنے کے لیے طلبہ بندی کو فریادنا علت ہے ملک رقبہ کے حامل ہونے کی پھر چونکہ ملک رقبہ کے واسطہ سے  
ملک حد (حق یا معتد) بھی حاصل ہوئی تو یہی شرط یا سبب ہے حصول ملک حد کا واسطہ ملک رقبہ کے اور اس فرق یہ ہے  
کہ علت معترض و محکم کو مستلزم ہوتی ہے نہ کہ سبب یعنی سبب کے لئے سبب کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ سبب معترضی الی  
الغیر ہوتا ہے مستلزم غرض نہیں ہوتا، جبکہ علت کے لئے معلول کا ہونا ضروری ہے اقلیۃ ما یقتول غنیہ وجوۃ الشیخ  
والسبب عبارة غنیہ یشکون طریقاً لیلو حدیث الی الخ

قائدہ: سبب ہوں اگر بھی علت مراد لیتے ہیں مثلاً یوں کہنا کہ باغی کا فریادنا ملک رقبہ حاصل ہونے کا سبب ہے  
حالانکہ فریادنا ملک رقبہ کی حد سے سبب نہیں ہے، یہاں سبب بول کر علت مراد ہے لیکن اگر سبب کے معنی اعتبار معمل کی قید  
ہو تو پھر اس سے مراد سبب ہی ہوگا نہ کہ علت الی غرض سے مصنف نے سبب کے بعد لفظ معمل کی قید بڑھائی ہے۔

نوٹ: ملک رقبہ یعنی فضاء باغی کا مالک ہو۔

ملک حد یعنی باغی سے جس اور ملک اندوزی کا اشتقاق ہونا یعنی حق کو معتد۔

فلا لاول مہمہ الحج حد اور محکم کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے ہر سبب یعنی علت بول کر محکم مراد لینا  
اور محکم بول کر علت مراد لینا دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں طرف سے استعارہ ہر طرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حصول  
اپنے غرضت میں علت کا ہونا ہے لہذا علت غائی ایہ ہوگی اور غرضت چونکہ شرع میں خود تصور والدت نہیں ہوتی بلکہ درحکم  
کو ثابت کرنے کے لئے مشروط ہوتی ہے لہذا اس اعتبار سے وہ معنوں کی حد ہی ہوگی، اور معلول اس کا نتائج لایہ ہوا، جس  
خلاصہ یہ ہوا کہ علت اور معلول دونوں ایک دوسرے کے نتائج ہیں اور نتائج الیہ بھی ہیں اور استعارہ میں اصل بھی یہی  
ہے کہ نتائج لینے کو ذکر کریں اور اس سے نتائج مراد ہوا لہذا امت اور معلول میں سے جب ہر ایک نتائج لینے والوں میں  
سے کسی بھی ایک کو بول کر دوسرے مراد لینا صحیح ہے اور سبب اور محکم کے درمیان استعارہ صرف ایک طرف سے ہر طرف سے نہ  
دونوں طرف سے، یعنی سبب بول کر محکم اور سبب مراد تو لے سکتے ہیں لیکن محکم بول کر سبب بول کر سبب مراد نہیں  
لے سکتے کیونکہ سبب ایک اثر ہے اور سبب ان کا موثر ہے اور اثر ہے جو میں موثر یعنی سبب کا نتائج ہے لہذا سبب نتائج

الیر ہے اور استعارہ اس کا نام ہے کہ کچھ چیز لے بول کر محتاج مراد ہو لہذا سبب بول کر مسبب تو مراد لے سکتے ہیں مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے ہاں اگر مسبب جب کے ساتھ خاص ہو تو مگر مسبب بول کر سبب مراد لیا درست ہے جیسے قرآن میں ہے اِنھِیْ اَزْ اَیْہِیْ اَغْضِیْوْا خُفْرَہُمْ یہاں مسبب یعنی خمر بول کر مسبب یعنی انگوڑ مراد ہے کیونکہ خمر انگوڑی کے ساتھ خاص ہے مراد الاحناف دوسری شراہوں کو خمر نہیں کہتے تو جبرہ میں خود کو شراب یعنی انگوڑ پھڑوٹا ہوا دیکھ رہا ہوں۔

بعض الاولی الخ: علت و حکم کے درمیان استعارہ کی مثال غلام وغیرہ کا خریدنا مالک ہونے کی علت ہے اور مالک ہونا معلول ہے لہذا اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک ہوں تو وہ آزاد ہے اور مالک بننے سے عرف عام میں ملکیت کا طوطی و قتب واجب مراد ہوتا ہے یعنی پورا غلام ایک وقت کے اندر اس کی ملکیت میں موجود ہو، لہذا اس شخص نے نصف غلام خریدنا تو نصف غلام کا مالک بنا اور خریدتے ہی اس کو فروخت کر دیا پھر اس غلام کے بقید باعہ نصف آخر کو بھی خرید لیا اور مالک بن گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ یہ نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود نہ تھا تو اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا کہ اگر میں کسی غلام کو خرید دوں تو آزاد ہے تو چونکہ عرف عام میں کسی غلام کے خریدنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں ایک ساتھ موجود ہو بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورے غلام کو اس نے خرید لیا ہو مگر شریک طور سے یعنی کسی لہذا اس شخص نے نصف غلام کو خرید لیا اور پورا غلام نصف آخر کو خرید لیا تو اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اور نصف آخری صرف آزاد ہوگا کیونکہ نصف اور تو اس کی ملکیت میں ہے ہی نہیں، لہذا وہ اس کو آزاد کرنے پر قادر ہی نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے لَا یُجْعَلُ یَسْمًا لَا یَسْلُکُہُ اَبْنُ اَدَمَ (آدمی جس چیز کا مالک نہیں ہے اس میں حق بھی نہیں ہوگا)

وَلَوْ غَضِیَ الخ چونکہ علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ درست ہے تو اگر مُلْکُتُ (معلول) بول کر اِشْتَرِیْتُ (علت) مراد لیا یا اِشْتَرِیْتُ (علت) بول کر مُلْکُتُ (معلول) مراد لے تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح اور درست ہوگی کیونکہ شراہ ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے اور آپ نے پڑھ لیا ہے کہ علت اور معلول میں طرفین سے استعارہ عام ہوتا ہے مگر جس شکل میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف اور فائدہ ہو تو دیکھئے تو تصدیق ہوگی مگر قاضی کے یہاں فیصلہ کے اعتبار سے اس کی تصدیق نہیں ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ جھوٹ بولی رہا ہو مثلاً اِشْتَرِیْتُ بول کر مُلْکُتُ مراد لیتا ہے تو اس کے قولی کی تصدیق نہ ہوگی بیحد جہت کے نہ کہ اس اعتبار سے کہ استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ استعارہ تو اس جگہ بھی صحیح ہے کہ مُلْکُتُ بول کر معلول مراد لے سکتا ہے مگر غرابی یہی ہے کہ وہ مجہم بالکذب ہے، کیونکہ اِشْتَرِیْتُ بولنے کی شکل میں قائل کے نصف حصہ آخر کی آزادی ضروری ہے جبکہ مُلْکُتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصہ آخر کی آزادی ثابت نہ ہوگی اور اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ مُلْکُتُ بولنے کی شکل میں عرف عام میں پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود ہونا مراد ہوتا ہے جبکہ اِشْتَرِیْتُ میں یہ شرط نہیں ہوتی لہذا اگر کسی نے اِشْتَرِیْتُ بولا اور پھر اس نے یہ کہا کہ میں نے تو علت بول کر معلول مراد لیا ہے یعنی میں نے اپنے کلام اِشْتَرِیْتُ سے مُلْکُتُ

اگر آپ بے تو اگرچہ استوار رہیں اور مست بے مگر بوجہ محبت، فقہاء اس کی تصدیق نہ تو لیں اور فاضل کی بھی قسم دے گا کہ غلام کا نصف، آزاد دہرے کا ہے کیونکہ اس پر عہد لپھو حرم کا بھی تقاضہ ہے۔

اعتراضی وجوہاً: مثالی انداز میں آپ نے ملک کو غول اور شرانگہ ملت کہا ہے حالانکہ ملک کو بغیر اشتراک کے بھی حاصل ہو سکتی ہے مثلاً یہ غیر ملکی دارموجود تو مطلق بلکہ ملت یعنی غیر ملکی ہے یہ ٹیٹا انڈیا جوہ۔

۱۰۰) یہ ضروری نہیں ہے کہ کئی ایک ہفتوں کی فطرت ایک ہی علت ہو بلکہ ایک مطلق کے وجود کے لئے مختلف خلیں ہو سکتی ہیں لہذا مطلق کی نسبت ایک نئے کا طرفہ نہ کافی ہو گا جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے شراب و ماکہ کی علت بن سکتی ہے جیسے ان عرب استریٹ لانہم حسی حلی عقلی و اندہ لول کر شراب مراد لیتے ہیں و لاکہ اثم یعنی گناہ شراب کے ساتھ عیا نہ نہیں لہذا مطلق کے لئے ایسی شئی کا ذکر نہ کرنا کافی ہے جو اس مطلق کی علت بن سکتی ہو۔

**فائدہ:** استعارہ میں مشبہ کو مستعار بہ اور مشبہ بہ کو مستعار متناہ اور وجہ شبہ کو وجہ جامع اور جس غلطی کے ذریعہ استعارہ کرتے ہیں اس کو مستعار کہتے ہیں۔

## اختیاری مطالعه

[illegible]

ملاحظہ: اگر ایک غلام کے دو مالک ہیں ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو دوسرے شریک کو وہ اختیار نہیں اور اس حق اللہ ہے تو دوسرا شخص خواہ اپنا حصہ بھی آزاد کرے خود بخود اپنے حصہ کو چھوڑنا ملے یا غلام سے معاہدہ کرانے والے دوسرے شریک غریب ہے تو شریک کو چاہئے اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے غلام سے معاہدہ کرانے بھی غلام کو اس کے شریک کو فروخت کرے جس سے بغیر قیمت آزاد کرے اور آزاد ہو جائے۔

از معنی پر استدلال کی پانچ قسمیں ہیں کہ مزید سمجھتے ہیں کہ اس لئے ملاحظہ فرمائیے۔ استدلال کی پانچ قسمیں ہیں۔ استدلال صریح یعنی مثبت یہ کہ جس کا نتیجہ مراد لینا چاہیے اس کی انکار میں غیر منطقی غلطی کا شکار ہے۔ غیر مثبت یہ کہ کوئی اگر کوئی مراد ہے استدلال بالکلیہ یعنی مثبت یہ کہ کہتا ہے یہ مراد ہے (دیکھو) استدلال مخفی یہ کہ مراد کے لئے مثبت یہ کہ خوف کے زور پر کہتا ہے کہ مراد استدلال مخفی یعنی مثبت یہ کہ غماضات کہ مراد لینا چاہیے قبول استدلال کی مثال یہ شعر ہے

وَأَذِ الْمِيَةَ انْبِثَّ اَلْفَارِهَا      اَقْبَبْتُ كُلَّ نَبِيَةٍ لَا تَعْمُرُ

”جب موت ان کا رخ چھوڑے گی تو ہر توبہ کو تم یوں یاد کرو گے جیسے تم نے کبھی موت کو نہ دیکھا ہو۔ یہ سچ ہے، یہ اس قدر سچ ہے کہ تم کو یہ

اور اس طرح کا یہ صریح ہے ۔ موت کے متعلق سے چما ہے حال اور مشہور ہے کہ صاحب یعنی ذہبی جمہور نے (امتن) کا ذکر کیا۔ استعارہ شیعہ ہے۔

اجواء قولہ اشعوبت خاص و عام مشترک اس و دل میں سے خاص الفراءے مطلق و مقہور میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال مقبوت و جاری میں سے حقیقت ہے، اور مراد ہے۔

وَمِمَّا لَمْ يَأْتِ إِذَا قَالَ لِأَمْرَاتِهِ خُزْنُكَ وَتَوَلَّى بِهِ الْعَلَّاقِ يَصْلُحُ لِأَنَّ الشَّعْرَ يُرْفَعُ بِغَيْظِهِ يَوْجِبُ زَوَالَ مَلَكَ الْبَطْنِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مَلَكَ الرِّقَبِ فَكَانَ سَبَبًا لِمُخْصَا لِرِزْوَالِ مَلَكَ الْفَنْتَةِ فَجَارَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ إِلَيْهِ هُوَ مُؤَيَّلٌ لِمَلَكَ الْفَنْتَةِ.

### ترجمہ

اور صریح کافی معنی سبب میں کہ سبب مراد لینے کی مثال یہ ہے کہ سبب کوئی شخص اپنی بیوی سے خوزنک کہے (میں نے تھو کو آزاد کر دیا) اور اس سے طلاق کی نیت کرے تو اس کی یہ نیت اور رائج ہوگی اس لئے کہ تحریر ہے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوال مکر رقبہ کے واسطے سے ملک رنج کے زوال کو ثابت کرتا ہے جس (تحریر) زوال مکر حد کے لئے سبب نہیں ہو گیا نہیں جائز ہے کہ لفظ خوزنک کو اس طلاق سے استعارہ کیا جائے کہ جو ملک حد کو آزاد کرنے والی ہو یعنی طلاق باندہ سے۔

تفسیر: اب یہاں سے مصنف استعارہ کی دوسری قسم یعنی سبب بولی کہ سبب مراد لینے کی مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ ترکوئی شوہر اپنی بیوی کو خوزنک کہے اور طلاق کی نیت کرے تو اس کی یہ نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ تحریر اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملک رقبہ یعنی حق جماعت کے زوال کا سبب ہے باندی کے حق میں، مگر درمیان میں ملک رقبہ واسطہ ہوگا لہذا آخر ملک حد کے زوال کا سبب نہیں بن گیا، اور ملک حد کا زوال اس کا سبب ہو اور طلاق سے بھی چونکہ ملک حد کا زوال ہوتا ہے لہذا سبب خوزنک بولی کہ سبب یعنی طلاق مراد لینا صحیح ہے، مصنف نے اس بات کو اس طرح بیان کیا ہے لہذا، اُن یستعار الحج کہ لفظ خوزنک کو اس طلاق سے استعارہ کرنا جائز ہے جو حلی ملک حد ہو، لہذا شوہر کی آزاد و مراد کو طلاق کہہ واقع ہو جائے گی، جو کہ ملک حد کو آزاد کرنے والی ہے برخلاف اس کے کہ باندی کو طلاق کہے جو کہ سبب ہے اور مراد اس سے ترک نکاح ہے جو کہ سبب ہے تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ سبب بولی کہ سبب مراد لینا درست نہیں ہوتا اور وہ اس کی یہ ہے کہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا تاج ہوتا ہے مگر سبب کا تاج نہیں ہوتا ہے اس لئے سبب بولی کہ سبب مراد لینا تو صحیح ہے لیکن سبب بولی کہ سبب مراد لینا صحیح نہیں، بالفاظ دیگر سبب کا تاج اور لزوم ہے اور اپنے مؤثر یعنی سبب کا اثر ہے اور سبب کا تاج الیہ اور لزوم ہے اور استعارہ کی اصل یہی ہے کہ تاج الیہ اور لزوم بولی کہ تاج سبب کا تاج نہیں ہوتا کیونکہ ایہ ہو سکتا ہے کہ کسی جگہ سبب تو ہو مگر سبب نہ ہو جیسے حق (آزادی) ملک حد کے زوال کا سبب ہے باندیوں میں اور ملک حد کا زوال سبب ہے لہذا اگر

تلام کو اہت حق کہا تو یہاں حق تو ہے یعنی سب مگر ذہلی مکتوبہ نہیں جو کہ سب ہے کیونکہ مردوں میں مکتوبہ دھندہ ہوتی ہی نہیں لہذا غلام یہ ہوا کہ سب بول کر سب مراد نہیں لے سکتے مگر یہ جب ہے جبکہ سب سب کے ساتھ خاص نہ ہو اور اگر سب سب کے ساتھ خاص ہو تو سب بول کر سب مراد لیتا صحیح ہوگا جیسے اِنِّیْ اَوْ اَلْهِیْ اَعْجَبُوْا غُفْرًا کہ غفر سب بول کر سب مراد ہے کیونکہ غفر انگریزی کے ساتھ خاص ہے دوسری مثالوں کا نام عند الاضافہ غفر نہیں ہے **مصلحہ:** مصنف نے اپنی عبارت اذا قال لامرأه خَوْرُثْلِكَ کے بعد نوی بہ الطلاق کی قید ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خَوْرُثْلِكَ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر خَوْرُثْلِكَ بولی کر نکاح سے آزادی مراد لے یعنی طلاق کی نیت کرے کیونکہ اگر خَوْرُثْلِكَ سے نکاح سے آزادی مراد نہ لی بلکہ خدمت وغیرہ سے بھٹکار مراد لیا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَلَا يَقَالُ لَوْ جَعَلِيْ مُعَاوَاةً عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجِبَ اَنْ يَّمْكُوْنَ الطَّلَاقُ الرَّطْبُ بِهِ وَخَوْرُثْلِكَ مُخْصَرَجٌ عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّا نَقُوْلُ لَا نَجْعَلُهُ مُعَاوَاةً عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُعْزِلِ لِمَلِكِ الْمُتَعَبَةِ وَذَلِكَ فِي الدِّيَانِ بِإِذْنِ الرَّجُلِ لَا يَنْبَغِيْ لِمَلِكِ الْمُتَعَبَةِ جَنْفًا.

### ترجمہ

اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے بھٹکار دیا گیا ہے (یعنی خَوْرُثْلِكَ سب بول کر طلاق سب مراد لیا ہے) تو ضروری ہے کہ لفظ خَوْرُثْلِكَ سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسا کہ صریح طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ کم کہتے ہیں کہ ہم تحریر کو محض طلاق سے بھٹکار نہیں بتاتے بلکہ اس چیز سے بھٹکار ہاتے ہیں جو تحریر مکتوبہ ہو اور یہ کام (از مکتوبہ) اس طلاق میں ہوتا ہے (نہ کہ رجعی میں) کیونکہ طلاق رجعی ہمارے نزدیک (نہ کہ امام شافعی کے نزدیک) مکتوبہ کو داخل نہیں کرتی۔

**تفسیر:** یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ابھی چند طوروں سے مصنف نے فرمایا تھا کہ خَوْرُثْلِكَ بول کر طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے لہذا جب لفظ خَوْرُثْلِكَ طلاق سے استعارہ اور مجاز ہے یعنی خَوْرُثْلِكَ بولی کر طلاق مرد ہے تو طلاق تو لفظ صریح ہے اور اس سے طلاق رجعی پڑتی ہے تو خَوْرُثْلِكَ سے بھی طلاق رجعی ہی پڑتی چاہیے حالانکہ خَوْرُثْلِكَ سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی بلکہ باندہ ہوتی ہے بالفاظ دیگر خَوْرُثْلِكَ قائم مقام خلفتک کے ہے اور اصل اور قائم مقام کا حکم ایک جیسا ہوتا ہے تو خَوْرُثْلِكَ سے طلاق رجعی واقع ہوتی چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کم لفظ خَوْرُثْلِكَ کو لفظ طلاق سے بھٹکار نہیں ہاتے کہ طلاق رجعی واقع ہو بلکہ اس چیز سے بھٹکار ہاتے ہیں جو تحریر مکتوبہ ہو اور تحریر مکتوبہ حال کے نزدیک طلاق باندہ ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی لہذا خَوْرُثْلِكَ سے طلاق باندہ واقع ہوگی نہ کہ رجعی، بالفاظ دیگر لفظ خَوْرُثْلِكَ کا سب طلاق صریح نہیں کہ اس سے طلاق

رجعی واقع ہو بلکہ اس کا سبب وہ ہے جو مخرم ملک متحد ہو اور ظاہر ہے کہ مخرم ملک متحد علاقائی باندہ ہے نہ کہ رجعی اور  
یہ مرثاقلی کے نزدیک صدق رجعی بھی مخرم ملک متحد ہوتی ہے یہاں تک کہ رجوع بالحقولی کر لے بغیر جدید نکاح کے۔

وَلَوْ لَالِ لِأَنَّهُ ظَلَمْتُكَ وَتَوَلَّى بِهِ التَّحْوِيلَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ خَازٍ أَنْ يَنْتِثَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَنَّ  
الْفَرْعَ فَلَا يَحْوِزُ أَنْ يَنْتِثَ بِهِ الْأَصْلُ

### ترجمہ

اور اگر کسی نے اپنی باندگی سے ظلمت کیا اور اس سے اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اصل یعنی  
سبب کے ساتھ فرع یعنی سبب کا ثابت ہونا واجباً ہے بہر حال فرع یعنی سبب تو اس کے ساتھ اصل یعنی سبب کا ثابت  
ہونا جائز نہیں ہے۔

**تشریح** اس عبارت کا خلاصہ اقرار ہے۔ قبل میں بیان کر رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ سبب بول کر سبب تو مراد لیا  
جاسکا ہے مگر سبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جاسکتا چنانچہ مآل میں ذکر ہو چکا ہے کہ خَوَزْتُكَ بُولُی كَرَجَاؤُا ظَلَمْتُكَ تَو  
مراد ہو سکتی ہے مگر ظَلَمْتُكَ جو سبب ہے ان کو بول کر خَوَزْتُكَ جو سبب ہے مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا اگر کوئی شخص اپنی  
باندگی کو ظلمت کہہ کر خَوَزْتُكَ مراد لے تو صحیح نہیں ہوگا، اور باندگی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ  
فرع یعنی سبب کا ثابت ہونا تو صحیح ہے مگر فرع یعنی سبب کے ساتھ اصل یعنی سبب ثابت ہو جائے درست نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا تَقُولُ نَبْعِدُ النِّكَاحَ مَقْطَعُ الْهَيْئَةِ وَالْمُتْلِكِ وَالْبَيْعِ لِأَنَّ الْهَيْئَةَ بِحَقِيقَتِهَا تَوَجُّعٌ مِّلْكٌ  
الرِّقَّةِ وَمِلْكٌ الرِّقَّةِ يَوْجِبُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فِي الْأَمَاءِ فَكَانَتْ الْهَيْئَةُ سَبَبًا مُخَصَّصًا لِثَبُوتِ مِلْكِ  
الْمُتْعَةِ لِجَزَائِزِ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَلِكَ لَفْظُ التَّعْلِيكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكُسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ  
النِّكَاحُ وَالْهَيْئَةُ مَقْطَعُ النِّكَاحِ

### ترجمہ

اور یہی اصل (کہ سبب کا استعارہ سبب کے ساتھ درست ہے) پر ہم کہتے ہیں کہ لفظ سبب اور تعلیک اور بیع سے  
ان کا منعقد ہونے کا اس لئے کہ یہ اپنے معنی معنی کے اعتبار سے سبب و وجہ ثابت کرتے ہیں اور ملک و وجہ یا دوسری  
ملک متحد کا ثابت کرتی ہے تو یہ ثبوت ملک متحد کے لئے سبب نہیں ہوگا نہ نچو جائز ہے کہ یہ نکاح، نکاح سے استعارہ کیا  
جائے (یعنی یہ بول کر مجازاً نکاح منعقد کیا جائے) اور یہی لفظ تعلیک اور بیع ہے (کہ ان دونوں کا نکاح سے  
استعارہ چلائے) اور ان کا یہ ظنی نہیں ہے جی کہ نئی اور یہ لفظ نکاح سے منعقد ہوں گے۔

**تشریح** یہی ساتھ اصل و مضابطہ پر کہ سبب بول کر سبب مراد لے سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ لفظ بہ (وہیئت  
نفسی للک) اور تعلیک (مِلْكٌ نَفْسِي لَكَ) اور بیع (وَبَيْعٌ نَفْسِي لَكَ) سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے مثلاً کوئی

عورت کی سے دو گاہوں کی موجودگی میں کہے وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ اور وہ شخص فُهِشَتْ کہوے تو نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ان لمکروہ الفاظ سے ملک و قبہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی آدمی فُهِشَ گا مالک بن جائے گا اور ملک و قبہ کے واسطے سے باندہیوں کے اندر ملک حصہ حاصل ہوتی ہے اور نکاح سے بھی یہی معنی مقصود ہیں یعنی ملک حصہ کا حصول بتوجہ تملیک اور بیع حصول ملک حصہ کے لئے سبب محض ہیں لہذا ان الفاظ کے ذریعہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا برخلاف سبب بول کر سبب مراد لینے کے، یعنی نکاح بول کر بیع، پر تملیک مراد نہیں ہو سکتی لہذا کسی غلام کو خریدنے (دست آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس غلام کا بچہ سے نکاح کر دو) یعنی بیع کر دو کیونکہ فرع جنسی سبب کا استعارہ اصل یعنی سبب کے ساتھ درست نہیں ہوتا کما قرآن سابقاً۔

لَمْ يَلِيَ تَحْلِي مَوَاضِعَ يَتَكُونُ الْفَحْلُ مُتَعَمِّدًا نَزْعٌ مِنَ الْمَخَارِجِ لَا يُتَخَارَجُ فِيهِ إِلَى الشَّيْءِ

### ترجمہ

بھر ہر اس جگہ میں کہ (دوس) مجازی کسی قسم کیے محل متعین ہو تو اس محل میں نیت کی طرف احتیاج اور ضرورت نہیں ہوگی **توضیح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جس جگہ معنی حقیقی مراد لینا درست نہ ہوں بلکہ معنی مجازی ہی مراد لینے چاہیے ہوں تو وہاں معنی مجازی مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ نیت تو دو یا چند معانی میں سے کسی ایک کا متعین کرنے کے لئے ہوتی ہے تو جس جگہ محل معنی واحد کے لئے متعین ہو تو وہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں ہے مثلاً کسی دھبیہ آزاد عورت سے کہا مِلْکِیْ نَفْسِکَ (تو اپنے نفس کا مجھ کو مالک بناو) اس عورت نے مِلْکُکَ نَفْسِی کہہ دیا (میں نے تجھ کو اپنے نفس کا مالک بنا دیا) تو یہاں مِلْکُکَ کے معنی حقیقی یعنی ملک و قبہ (دست کا مالک ہونا) تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عورت آزاد ہے لہذا المانیت کے مجازی معنی (ملک و قبہ) ثابت ہو جائیں گے یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا اسی طرح بہت سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا یعنی آزاد عورت سے کہے وَهَبْتُ نَفْسِي تُو نکاح منعقد ہو جائے گا البتہ الفاظ کنئی مثلاً کوئی شخص اپنی عورت سے انت خروۃ کہوے تو چونکہ اس میں متعدد احکامات ہیں اس لئے نیت کرنی پڑے گی کہ تو نکاح سے آزاد ہے یا خدمت سے۔

لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ اسْتِحْكَانُ الْحَمْلَةِ شَرْطًا لِلصَّحَةِ لَعَنَهُمَا عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُضَارُّ إِلَى الْمَخَارِجِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ يَلْقُظُ الْهَبَةَ مَعَ أَنَّ تَحْلِيكَ الْحُرَّةَ مَالِيَةً وَالْهَبَةَ نَحَالًا لِأَنَّا نَقُولُ ذَلِكَ مُعَيَّنٌ فِي الْحَمْلَةِ بَانَ أَوْ تَقَدَّرَ وَلَعَلَّ نَذَارَ الْحَرْبِ ثُمَّ سَبَّحَتْ وَصَلَتْ هَذَا يُغَيِّرُ نَسَبَ اسْمَاءِ وَأَسْمَاءِهِ

### ترجمہ

یا اعتراض نہ کیا جائے کہ جب ماہیئین کے نزدیک مجازی معنی صحیح ہونے کے لئے حقیقی معنی کا ممکن اہمیل ہو، شر

ہے تو لفظ بہر سے نکاح مراد لینے کی صورت میں مجازی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا (یعنی عورت کے وہب نفسی کہنے سے نکاح کیونکر مراد ہوگا) ہاں جو بدکلیغ اور بہر سے حرو کی تسلیم محمول ہے (یعنی آزاد عورت کو فر دست کرنا یا اس کو بہر کرنا محال ہے لہذا جب عقلی معنی ممکن العمل نہیں ہے تو صاحبین کے نزدیک مجازی طرف رجوع کر کے نکاح اور بہر سے نکاح منعقد ہونا چاہئے) اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہ (تعلیق النکح بالبیع والہبہ فی الملک ممکن ہے باین حور کہ وہ حرمہ ہو کہ در الحرب میں لائق ہو جائے اور بخریدہ کر لی جائے) چنانچہ اب یہ ملوک ہو گئی اور وہیں صورت اس کے نفس ہی نکاح اور بہر درست ہے اور یہاں کو چھوئے اور اس کے مثل دیگر مسائل کی طرح ہے۔

**تفسیر:** اس عبارت سے معنی تمہارے مسلک پر ایک اعتراض کی وضاحت کر کے اس کا جواب دینا چاہئے جس اعتراض یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ عقلی معنی ممکن العمل ہوں حالانکہ لفظ بہر اور نکاح (کو جس کے عقلی معنی رقبہ اور ذات کا مالک ہونا ہے) آزاد عورت کا ہے عقلی ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد عورت کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنی ذات کا مالک بنادے لہذا جب یہاں بہر اور نکاح کے عقلی معنی ممکن نہیں ہے تو آزاد عورت کے اس قول سے یعنی وہب نفسی اور بہنک نفسی میں بہر اور نکاح سے بطور مجاز نکاح مراد لینا بھی صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ کلام حق ہو جائے کیونکہ نکاح میں شوہر منکوحہ کی ذات کا مالک نہیں ہوتا ہے حالانکہ صاحبین کے نزدیک بہر اور تسلیم اور نکاح سے مجازاً نکاح منعقد ہوتا ہے یعنی اگر کوئی حرمہ عورت کسی حرمہ کو یہ کہے زہبنت نفسی یا بہنک نفسی اور مراد اس کے جواب میں قبلت کہہ دے تو یہاں عورت کے بقول میں بہر اور نکاح سے مجازاً نکاح مراد ہوگا اور وہ عورت اس شخص کی بیوی بن جائے گی تو آفرایا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عقلی معنی یعنی نکاح بہر اور نکاح سے کسی آدمی کے لئے آزاد عورت کا مالک ہونا اور اس آزاد عورت کا ملوکہ میں چاہا کسی نہ کسی صورت میں ممکن ہے مثلاً فرض کرو کہ یہ عورت مرثہ ہو کہ واداعرب میں جائے اور بخریدہ ان جہاز سے چڑھ کر جائے اور مسلمانوں نے اس کو قید کر کے ملوک بنایا ہو تو اب نکاح اور بہر کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہے کیونکہ یہ عورت جو حاصل آزاد ہے اس وقت باندی کے درجہ میں ہے اس لئے کہ جو ربی مرد اور عورت مسلمانوں کے قیدی بن جاتے ہیں ان کی حیثیت تمام امراء و اعداء میں ہوتی ہے لہذا اس طرح کے امکانات نہ ہونا بیزنی معنی مراد لینے کے لئے کافی ہے جس طرح اگر کوئی قسم کھائے کہ میں آسمان کو بچھوں گا یا اس کے اخوات یعنی اسی جیسے جیسے وہ ملے مثلاً یہ قسم کھائے کہ میں پتھر کا سنا جادو کا یہ ہوا میں اڑوں گا وغیرہ وغیرہ تو اگرچہ حاکمیت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قسم کھانے والا اپنی قسم کو پورا کرنے پر قادر ہو اور پھر کسی وجہ سے قسم پوری نہ کرے گا ہو تو کفارہ دینا پڑتا ہے حالانکہ بظاہر یہاں یہ خالف آسان کو چھوئے پر اور پتھر کو سنا جادو کا ہونا پر ادھر اس پر قادر نہیں ہے مگر چونکہ بطور کرامت کے یہ ممکن ہے کہ وہ آسان کو چھوئے اور پتھر کو سنا جادو کا ہوا پر اڑے لگے لہذا خالف قسم پوری نہ کرنے کی ممکن میں کفارہ ادا کرنا پڑے گا اور وہ خالف حاکمیت ہو جائے گا اسی طرح حرمہ کے حق میں بہر اور نکاح کے عقلی معنی کا وجود بھی ممکن ہے کیونکہ اس کے عقیدہ ہونے کے بعد اس کی ذات کا مالک



ہوئی اچھا ممکن ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن اصل ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہوگی اور اس کے وجہ تک نفی اور معنی نفسی کہنے سے مجاز نکال کر ملوے یہ چاہئے گا، تاہم دفع الاعتراض و تکلیف المعترض۔

الاعتراض والمفارقة: لِحَقِّقَتْ (س) اِذَا بَعْدَ آتِ سَبَّحَتْ (م) سَبَّحَتْ دَعْوَى كَرِيْمًا كَرِيْمًا

فَقُلْ فِي الصُّبْحِ وَالْبَكَايَةِ الصُّبْحُ لِقَطَا يُكُونُ الْمَرَّاطُ بِهِ ظَاهِرًا تَكْفُوْلُهُ بَعْدُ وَاسْتَوْفَتْ  
وَأَمَّا ذَلِكَ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ لِبُوتِ مَعْنَاهُ بَأَيِّ طَرَفٍ كَانَ مِنْ إِبْخَارٍ أَوْ نَعْبٍ أَوْ يَذَابٍ وَمِنْ  
حُكْمِهِ أَنَّهُ يَسْتَعْنِي عَنِ الْبَيْتَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَا مَرَّاطٍ لِي قَبْلَ طَلْقِي أَوْ طَلَّقْتُكَ أَوْ يَا طَالِقُ  
يَقْلَعُ الطَّلَاقُ نَوَيْ بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ نَعْبِيهِ أَمْتُ خُرُ أَوْ خَرَزْتُكَ أَوْ يَا خُرُ

### ترجمہ

یہ فصل صریح اور کتابی کے بیان میں ہے، صریح و لفظ ہے کہ جس کی مراد یہ ہو جیسے کائنات کا قوس بعت (میں نے بچا) اور استوفیت (میں نے خرید) اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے محل (مثلاً تَنْكَحْتُ، طَلَّقْتُ، وَغیرہ) و حکمہ النع اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقے سے بھی ہو، یعنی اخبار کے ذریعہ سے، یا نعت کے ذریعہ سے، یا غرض کے ذریعہ سے، اور صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ روایت سے بے نیاز ہوتا ہے، و علیٰ هذا النع اور اسی بناء پر (کہ صریح ظاہر المراد ہونے کی وجہ سے نیت سے بے نیاز ہوتا ہے) اور اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے (میں نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے اِنْتَو طَالِقُ یا طَلَّقْتُکَ یا یا طَالِقُ کہہ دے تو (بہر صورت) طلاق واقع ہو جائے گی، اس شوہر نے اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو و کذا لَوْ قَالَ النع و اسی صریح اگر کوئی اپنے غلام سے اَمْتُ حُرًّا یا حُرَزْتُکَ یا یا خُرُّ کہے (تو بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا)

**تشریح:** یہ فصل صریح اور کتابی کے بیان میں ہے، صریح و لفظ ہے جس کی مراد بالکل ظاہر ہو کہ غلط بولتے ہی اس کی مراد میں آجائے جیسے بعت بیچنے کے معنی میں، استوفیت خریدنے کے معنی میں، طَلَّقْتُ طلاق کے معنی میں اور وہاں کے معنی میں صریح ہیں۔

صریح کا حکم صریح کے دو حکم ہیں۔ ۱۔ اسے معنی پر عمل کرنا، جیسے کو معنی کا ثبوت جس طریقے سے بھی ہو، خبر کے ذریعہ سے، یا نعت کے ذریعہ سے، یا غرض کے ذریعہ سے، اس میں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ نیت کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے جہاں چند احتمالات ہوں جبکہ صریح کی مراد سبب کثرت استعمال، واضح اور معین ہوتی ہے تو خود لفظ، معنی کے قائم مقام ہے لہذا اگر کوئی شخص سبحان اللہ، یا الحمد للہ، یا بحمد اللہ کہتا جائے تو حاکم بھائے اس کے اس کی زبان سے امر اسی طالق یا نَعْب طَالِقُ لُحْلُ نِیَا تو طلاق واقع ہو جائے گا اس کی نیت طلاق دینے کی نہ تھی۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْمَثَلِ الْخِيارُ اس صابغ پر کہ چونکہ صریح ظاہر المراد اور نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو محض طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے ہم نے کہا کہ بطن کوئی شخص اپنی بیوی کو انب طلاق کہہ دے، بصورتِ صفت ای انب امرأة طلاق یا طلق بک کہہ دے بصورتِ خبر، یا یا طلاق یا مطلقہ کہہ دے بصورتِ مفعول و خبر بصورت طلاق واقع ہو جائے گی خواہ نیت طلاق ہو نہ ہو چاہے اگر کوئی شخص انت طلاق کہنے کے بعد یہ کہے کہ میری مراد عورت کو اپنے نکاح سے آزاد کرنا تھا بلکہ خدمت و دیگر امور سے خلاصی کی نیت تھی تو پلٹ کر ایسا ہیہ ائین اللہ تو قصہ حق ہوگی مگر قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح الفاظ نیت کے تکیا نہیں ہوتے اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا انت حرّ بطل صفت یا حرّ زلت بطل جملہ خبریہ یا یا حرّ بصورتِ مفعول و خبر بصورتِ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آزادی کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

### اختیاری مطلقہ

مطلقہ: صریح صراحۃً (ک) کا معنی ہو یا صفت صریح (ج) صراحۃً نہت صریحۃً اور صفت نے صریح اور کن یہ کہ ایک فصل میں اس طرح کہا کہ کچھ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ۱۴ دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رکھا گیا ہے یعنی صریح کہ صریح کنایہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں اور کنایہ کہ صریح کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں صریح اور ظاہر اور صریح اور ضمیر و ہمیں فرقی: صریح کے اندر ظہور اور ضوح کو کثرت استعمال کی جا رہی ہوتی ہے اور ظاہر میں ظہور نفسی کلام کی وجہ سے ہوتا ہے کہ انسانی سمجھنے سے ہی اس کی مراد سمجھ لیتے ہیں اور نفس کے اندر ظہور و صریح کلام کی وجہ سے ہوتا ہے اور ضمیر میں ظہور عقل کے جان سے اور وہ یہ محال ہے کہ جو۔ ہوتا ہے کہ اشارہ کی ادوات کے بعد اس میں ضمیر کا محال نہیں رہتا اور صریح کہ صریح ان اقسام ذکر و کا قسم نہیں ہے بلکہ ان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے گویا صریح اور ضمیر اس کی مراد میں ظہور نام و خبر اور ظاہر ہو یا نفس ہو یا ضمیر ہو یا حکم ہو اسی طرح صریح حقیقت و جزا کا بھی قسم نہیں ہے جزا حقیقت معصومہ صریح کے وہ جس ہے اور حقیقت مجرہ کنایہ کے وہ جس ہے اور جزا حریف صریح کے وہ جس ہے اور حریف ہونے سے پہلے وہ کنایہ کے وہ جس ہے، کتاب کے اندر بھی ظہور ہوتا ہے مگر قرینہ کے ذریعہ اور غبی و غیرہ کے اندر ظہور طلب و تامل کے ذریعہ ہوتا ہے۔

مخصوص وجواب: جب صریح میں کوئی تاویل اور نیت کی گنجائش نہیں ہوتی تو اگر کوئی شخص قاضی کے پاس جا کر زنا کا الزام کرے تو قاضی کہتا ہے کہ تو نے سوچ لیا ہو یا صرف مجبور مجاہد کی ہوگی ویرہ تو دیکھئے یہ صریح میں تاویل پائی گئی العا وجواب

یہ تاویل نہیں ہے بلکہ تعلیم نکاح ہے اور یہ جب ہوتی ہے جب جرم مکمل ہوئے نہ ہو بلکہ زنا ہو کہ کچھ شک و شبہات اور تردد سے محروم ہو جائے ہیں، اللہ و تندر کی بات ہے۔

وجہ اولہ: کہ بطن طلاق یا اعتبار استعمال صریح و کنایہ اور حقیقت و جزا میں سے صریح ہے اور حقیقت ہے اور اعتبار و جن خاص و عام بشرک و مؤول میں سے ضمیر ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور مطلق و متعین میں سے مطلق ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا فَلَا بُدَّ لَكُمْ بِفَهْمِ الظَّاهَرِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ لَّيْسَ لَكُمْ بِظَهْرٍ كُمْ صَرِيحٌ لِّی

حُصُولُ الطَّهَارَةِ بِهِ وَلِلَّهِ يَمْنَى فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ صَرُودِيَّةٌ وَآخَرُهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ  
بَلْ هُوَ سَائِرُ الْمُحَدَّثَاتِ.

### ترجمہ

اور اسی عام پر (کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے اور جس طریقے سے بھی ہو اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے) ہم نے کہا کہ  
تحیم طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: وَلَٰكِنْ يَرِيدُ لِيُظْهِرَ كُمْ تَحِيْمَ طَهَارَتِمْ  
صریح ہے اور امام شافعی کے تحیم کے بارے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ تحیم طہارت ضروری ہے (یعنی  
بوقت ضرورت اور مجبوری تحیم کو مہارت، نہ ان ایسا ہے) اور دوسرا قول یہ ہے کہ تحیم طہارت نہیں ہے بلکہ حادث و  
پہچانے والا ہے۔ (یعنی طہارت سے اختلاف نہیں ہے)

تفسير: وعلى هذا الخ، أي عني أن التصريح بظاهر المبرور ونبئت معناه ما في صريح كذا  
مصحف فرماتے ہیں کہ صریح کی مراد چونکہ ظاہر ہوتی ہے اور وہ اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے یعنی  
بإظهاره، مثلاً وغيره کے ذریعہ، لہذا تحیم کے صریح قول یا ہادی توفیق لیسیموا أصعباً طياً فاصحوا بوجہ حکم  
وإبدیکم منه ما یريد الله لیجعل علیکم من صرح ولكن یريد لیظہرکم میں لیظہرکم صریحاً واضحاً  
کرتا ہے کہ تحیم سے مہارت حاصل ہو جائے گی مگر لفظ لیظہر تحیم حصول طہارت میں صریحاً ہے کیونکہ تفسیر کا لفظ جو لفظ  
لیظہر تحیم سے مستند ہے وہ از انہماج است اور اثبات طہارت کے لئے ان استعمل کیا جا رہا ہے، لہذا امام صاحب کے  
نزدیک تحیم سے طہارت مفقہ حاصل ہوگی اور تحیم وضو کا بدل مصحفی ہوگا جس میں صرح سے وضو سے مکمل طہارت حاصل  
ہوتی ہے اسی طرح تحیم سے بھی مطلق طہارت حاصل ہوگی لہذا ایک تحیم سے متعدد غسل نماز پڑھی جا سکتی ہیں جبکہ امام  
شافعی کے تحیم کے بارے میں دو قول ہیں ۱۔ تحیم طہارت ضروری ہے اور ۲۔ وضو کا بدل ضروری ہے یعنی یہ مجبوری اور  
ضرورت تحیم کو طہارت ماننا یہ گیا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شعی باطنی الاولاد کرنے والے ہیں پاک کرنے والی نہیں ہے  
تو جب ضرورت نہ ہو جائے گی تو یہ طہارت بھی جاتی رہے گی ۲۔ تحیم سرتر حادث ہے نہ کہ واقعہ حادث یعنی تحیم کے  
ذریعہ صارت حاصل ہوتی ہی نہیں بلکہ یہ حادث کو پیش پنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر محکم کو پانی نظر آجائے تو حادث صریحاً  
لوٹ آتا ہے اور تحیم ٹوٹ جاتا ہے جبکہ پانی کو دیکھا نہیں نہیں ہے، تاہم یہ کہ اگر تحیم مہارت مفقہ ہوتا اور حادث صریحاً  
نہ چکا ہوتا تو پھر لوٹ کر کیسے آتا؟ معلوم ہوا کہ تحیم کے بارہو بھی حادث ہائی ہے مگر یہ مجبوری اور ضرورت تحیم کے  
ذریعہ نہ دوسرے کو جائز رکھ گیا ہے جبکہ کائنات صریحاً سرور میں امام صاحب کے نزدیک تحیم کے مطلق طہارت ہونے  
پر نہیں ماحولیات گردن ہے ولکن یريد لیظہرکم اور حدیث شریف ہے لتصبوا الطیبت وضوء المسلم  
ولو راى عشر سبیل مالم یحبہ انما، ایک: ہر مدت میں ہے التیمہ وضوء المسلم ولو راى عشر  
مصحح مالم یحبہ انما، او یحدث (یعنی جمع پیرہنی ہفتی سال) ایک اور حدیث ہے قال السی جلیلت لی الارض

مسجداً و طهوراً (بدائع الصنائع) ایک اور حدیث ہے النصاب ظہور المسلم مالم یحضر المذبح أو یحذو  
ان احادیث شریفہ کے اندر تجھ کو وضو ارادیا گیا ہے اور وضو نہ کر ہی نجاست ہوتا ہے لہذا تجھ سے بھی وضو کی طرح مطلق  
طہارت حاصل ہوگی اور پانی کو اگر کچھ کھڑک کالونی تو چونکہ تیمم کے جائز ہونے اور باقی رہنے کی ایک شرط یہ ہے کہ آبی  
پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو جب تنعم پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو چونکہ شرافت ہوگی اس لئے تیمم بھی فوت  
جائے گا اور اگر تنعم صرف پانی کو دیکھے اور اس کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم علی حالہ باقی رہے گا نوے کا نہیں لہذا تجھ  
کے صحیح ہونے کے لئے ابتدا اور رہ نہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْمَسَاءُ عَلَىٰ مَذْهَبَيْنِ مِنْ حَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ رَأَاهُ الْقَرَضِيُّ بِسُؤْمٍ وَاجِبٍ  
وَأَمَّا فِي الْمُنْتَمِعِ بِالْمَقْصُودِ حَتَّىٰ يَنْقُضَ حَوَازَهُ يَلْزَمُ خَوْفُ نَفْسٍ أَوْ الْغَضَبِ بِالْوَضُوءِ وَحَوَازَهُ  
لِلْعَبْدِ وَالْحَبَاثَةِ وَحَوَازَهُ بِنَيْتِ الطَّهَارَةِ

### ترجمہ

اور اس اختلاف پر مذکور (کہ تیمم ہمارے نزدیک ضرورت مطلقہ اور امام شافعی کے نزدیک ضابطہ ضروریہ  
ہے) کی بناء پر دونوں مذہبوں کے مطابق مسائل کا استخراج کیا جائے گا یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور ایک تیمم  
سے دو فرض نمازوں کی ادائیگی کا جائز ہونا اور با وضو کسی کے لئے تیمم کرنے والے کی امامت کا جائز ہونا اور وضو کے  
ذریعہ کی عضو کھلنے کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر تیمم کا جائز ہونا اور عید اور دھاروتے کے تیمم کا وجہ نہ ہونا اور  
طہارت کی نیت سے تیمم کا جائز ہونا۔

**تشریح:** وعلیٰ هذا الخ اتنی علیٰ هذا الاختلاف المذكور مصنف فرماتے ہیں کہ اسی اختلاف  
مذکور کی بناء پر چند مسائل میں اختلاف پیدا ہو گا یعنی ہمارے اور امام شافعی کے درمیان یہ اختلاف تھا کہ تیمم ہمارے  
ذریعہ طہارت مطلقہ ہے اور امام شافعی کے نزدیک ضابطہ ضروریہ ہے چنانچہ اس اختلاف کی بناء پر چند مسائل کی  
تحریر کی جاتی ہے۔ ۱۔ میں حَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ الخ امام غزالی کے نزدیک اذت سے پہلے تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ  
تیمم وضو کا بدل مطلق ہے تو جس طرح وضو وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمم بھی وقت سے پہلے جائز ہے بظراف  
امام شافعی کے کہ وہ تیمم کو وضو کا بدل ضروری مانتے ہیں یعنی بوقت ضرورت تیمم جائز ہے اور اذت سے پہلے چونکہ تیمم کی  
کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا وقت سے پہلے تیمم جائز نہ گا ۲۔ وَأَمَّا الْقَرَضِيُّ الخ امام صاحب کے نزدیک ایک تیمم  
سے بیشی چارین فرض نماز اور غافل اور اگرین جائز ہے یعنی جس طرح ایک وضو سے متعدد نماز کی ادائیگی ہو سکتی ہے اسی  
طرح ایک تیمم سے بھی متعدد نماز کی ادائیگی ہو سکتی ہے لہذا امام شافعی کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فرض نماز  
کی ادائیگی ہو سکتی ہے نہ کہ اذت کی کیونکہ ایک فرض کی ادائیگی سے ضرورت پوری ہوئی اور دوسری فرض نماز کو ادائے کرنے کی

ضرورت ہی ضرورت ہے اس لئے دوسرا فرض اور کرنے کے لئے دوسرا قیام کرنا چاہئے گا۔ ہے نہ اہل تہذیب و فرائض کے تابع ہیں۔ **۲۔ واساعۃ العید** امام صاحبؒ کے نزدیک قیام کرنے والے کی امانت و ضوکر کے نماز پڑھنے والے مقتدیوں کے لئے جائز ہے کیونکہ قیام وضو کا بدلہ مطلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ امام کی حالت مقتدیوں کی حالت سے قوی اور اعلیٰ ہونی چاہیے جبکہ قیام طہارت ضروریہ ہے اور وضو طہارت اصل ہے اور ظاہر ہے کہ طہارت ضروریہ و عارضہ بہت طہارت اصل ہے (تفصیل دیکھئے درائع المستناح ص ۱۸۶، ج ۱) **۳۔ وجوازہ النحر** امام صاحبؒ کے نزدیک وضو سے جان کی ہلاکت اور وضو کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر محض مرض میں اضافہ ہونے کے سوا قیام کرنا جائز ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قیام اس وقت کر سکتے ہیں جبکہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو یا وضو کے تلف ہونے کا ڈر ہو کیونکہ اس سے کم میں ضرورت تحقیق ہی نہیں ہے اور یہ واجب فرماتے ہیں کہ اگر مرض کے باعث کا خوف ہو تو قیام جائز ہے کیونکہ مرض کا بڑھنا سبب موت ہے اور موت کا خوف اور سبب موت کا خوف دونوں ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں نیز مرض بڑھنے کے امکان کے وقت روزہ افطار کرنا اور نماز بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے تو جب مرض کا بڑھنا کی کو ساقہ کر سکتا ہے (مثلاً قیام فی العلوٰۃ کو) تو وضو کا بڑھنا کو ساقہ کر سکتا ہے جو صرف قرآن کے لئے شرف ہے نہ کہ رکھ و وجوازہ للعید النحر امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نماز میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کے فوت ہونے کا خطرہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو سورج غروب ہو جائے گا اور نماز کا وقت ہی ہو گا ہے گا اور امام نماز پڑھا کر فارغ ہو جائے گا تو اس صورت میں قیام کر کے نماز میں شامل ہو جائے لیکن اگر نماز میں مختلف مسجدوں میں ادا کی جاتی ہو اور کسی ایک خاص مسجد میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اب قیام نہیں کرے گا بلکہ وضو کر کے دوسری مسجد میں نماز پڑھ لے، اسی طرح اگر نماز جنازہ کے فوت ہونے کا ڈر ہو تو بجائے وضو کے قیام کر لے اور جہد کی سے نماز میں شامل ہو جائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ان نمازوں کی قضاء ممکن ہے اس لئے قیام جائز ہو گا نیز امام شافعیؒ کے یہاں نماز میں جہد ہے، اگر امام صاحبؒ کے نزدیک نہ نماز عید کی قضاء ہے اور نہ نماز جنازہ کی، الا یہ کہ نماز جنازہ و جنازہ اجازت دلی چاہی گئی ہو اور پھر دلی جہد میں حاضر ہوا ہو تو دلی نماز کا وہ ذکر ہے۔ (درائع ص ۱۷۷، ج ۲) **۴۔ وجوازہ بسۃ الطہارۃ النحر** امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ قیام طہارت ہے اس لئے قیام کرتے وقت طہارت کی نیت کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق تو قیام طہارت ہے ہی نہیں، اور ایک قول کے مطابق طہارت تو ہے مگر وجوب بخوری و ضرورت، تو ان کے نزدیک قیام کرتے وقت طہارت کی نیت ہو کر نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ نماز کی نیت کرے یعنی صرف یہ نیت کرے کہ میں یہ قیام کر رہا ہوں کیونکہ ضرورت اسی کے لئے تحقیق ہوئی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے، اسی سے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نماز کے لئے قیام کیا تو اس نیت سے فرض پڑھنا جائز نہیں ہو گا۔ (درائع ص ۱۸۶)

## اختیاری مضامین

اگر کسی آدمی نے مطلق طہارت کی نیت سے قیام کیا اور نماز جنازہ پڑھنے کی نیت سے قیام کیا تو اس کے لئے بروکام نہ نماز ہے

جو غیر طہارت کے نہ ہو مثلاً نماز، بارہ، مسجد، طہارت، قرآن، چھو، وغیرہ، کدھ جب اس حجم سے نماز پڑھا جائے، رہے کہ جس چیز کا وجہ نماز سے کم ہے یا جو نماز کی جائز ہے اس کا نہ اس حجم سے جو بیروانی جائز ہوگا اور اگر کسی سے نماز پڑھا ہو کہ لئے یا بعد طہارت کے لئے یا قرآن کرآن کے لئے حجم کیا تو اس کے لئے اس حجم سے قرآن پڑھا جائے یا صحت سے نہ ہو کہ اس میں سے تمام چیزیں طہارت، قصود ہیں اور اجزاء اصلہ کی جنس سے ہیں لیکن اگر کسی نے دخول مسجد یا صرف قرآن پڑھنے کے لئے حجم کیا تو اس حجم سے نماز پڑھنا جائز ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ طہارت، قصود ہیں اور نہ اجزاء اولیٰ کی جنس سے ہیں لہذا اس حجم سے صرف ہی چیز ادا کی جاسکتی ہے جس کے لئے حجم کیا ہے۔ (بدائع ص ۷۹، ۸۰)

اور اسی وجہ حجم وضو کا اہل مطلق ہے تو حجم میں نیت کی ضرورت ہے۔

جب حجم میں اصولی حجم کی نیت کرتے ہیں نہ کہ حصول طہارت کی۔

وَالْكِتَابَةُ مِمَّا اسْتَحَرَّ مَخَافَةَ وَالْمَجَازُ قَلِيلٌ اَنَّا يُصْبِرُ مُتَعَارِفًا بِغَيْرِ الْكِتَابَةِ وَحُكْمُ الْكِتَابَةِ كَثُرَتْ الْحُكْمُ بِهَا عِنْدَ وَجُودِ النَّبِيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْخَبْلِ اِذْ لَا بُدَّ لِمَنْ ذَلِيلٌ يَرَوْنِ بِه التَّوَدُّ وَيَتَرَجَّحُ بِه بَعْضُ الْوُجُوهِ وَهَذَا الْمَعْنَى سُمِّيَ لِعَطْفِ الْهَيَوَانَةِ وَالْتَحَرُّعِ كِتَابَةً فَمِنْ ذَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّوَدُّ وَاسْتِحَارِ التَّوَدُّ لَا اَنَّهُ يَغْمَلُ عَمَلُ الطَّلَاقِ وَيَنْفَرُ عَنْهُ حُكْمُ الْكِتَابَةِ فَمِنْ خِطِّ غَدَمٍ وَلَا يَتَرَجَّحُ

### توضیح

اور کتابیہ لفظ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز، متعارف ہونے سے پہلے کتابیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور کتابیہ کا حکم وجود نیت یا دلالت حال کے وقت کتابیہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کتابیہ کے لئے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس سے تردد ختم ہو جائے اور اس دلیل کی وجہ سے کتابیہ کے کوئی ایک معنی رائج ہو جائیں اور اسی معنی (کہ کتابیہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے) کی وجہ سے لفظ حیثیت اور تحریم کا نام طلاق کے بیان میں اس کے اندر تردد اور اس کی مراد کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے کتابیہ کہا جاتا ہے نہ یہ کہ طلاق کا مکمل کرتا ہے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ لفظ طلاق کی طرف اس الفاظ کتابی سے بھی طلاق رجعی واقع ہوتی ہے) اور اس تقریر مذکور سے الفاظ کتابی کا حکم رجعت کا اشتقاق نہ ہونے کے سلسلہ میں متفرع ہوگا۔

**توضیح:** صریح کے بیان سے فارغ ہو کر اب معصفت یہاں کا بیان شروع کر رہے ہیں، کتابیہ لفظ ہے جس کے مراد فی معنی اس میں متعدد دوسروں کو جس کے لئے کی وجہ سے پوشیدہ ہوں۔ یہی ہذا پر مجاز اس سے پہلے کہ وہ متعارف ہو کتابیہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد میں یا مجازی معنی، و عطف مجاز متعارف کے کہ وہ لوگوں کے درمیان معروف و مشہور ہوتا ہے اس لئے مجاز متعارف، اور مشترک جبکہ اس کے کوئی ایک معنی رائج ہو جائیں، اور مجاز مع فرید اور حقیقت مستعملہ، اور ظاہر، اور نفس تمام کے تمام صریح کے کہ یہ بھی ایسا اور مشترک

کلی، اول اور مجاز فیہ معارف اور حقیقت مجوزہ، جبکہ اس کا کوئی شخص ارادہ کرے اور غمی، مشکل، محمل اور مشابہ سب کے سب کتابہ شکیلی سے ہیں۔

لفظ: ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ مجاز کتابہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ قول آپ کے اس کے بعد حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا احتمال ہے تو اعتراض یہ ہے کہ مجاز کو مجاز تو اسی وقت کہیں گئے جب اس لفظ میں مجازی معنی ہی مراد ہوں نہ کہ حقیقی معنی، لہذا چند اختلاف کہاں رہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز سے مراد ایب لفظ ہے جس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی پر کوئی تردید نہ ہو اور نہ وہ مجاز معارف ہو لہذا اس صورت میں اس لفظ سے معنی مجازی مراد لینے کا بھی احتمال ہے اور معنی حقیقی مراد لینے کا بھی احتمال ہے تو چونکہ لفظ کے دو محمولات میں سے ایک مجاز بھی ہے تو اس لفظ کو مجازی کا نام دیا گیا۔

وحکم الکتابہ البیغ کتابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کا ثبوت یا قنوت کے پائے جانے کی وجہ سے ہو گیا دانستہ جان کی وجہ سے، اول کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کوئی آدمی الفاظ کثافی کے قلم کے وقت اس لفظ کثافی کے کسی ایک معنی کی نیت کرے مثلاً انب مائیں سے طلاق کی نیت کرے لہذا اس سے طلاق باندہ واقع ہو جائے گی اور دانستہ حال کی مثال یہ ہے کہ شوہر تکرار طلاق کے وقت زوجہ کو انب ہاتھ کہہ دے یا مثلاً انب حوام کہہ دے تو ان الفاظ کے ذریعہ حکم کا ثبوت ہو جائے گا یعنی عورت پر طلاق باندہ واقع ہو جائے گی، اگر یہ شوہر یہ بھی کہے کہ میری نیت طلاق دینے کی نہ تھی، ظاہر مذکور یہ ہے کہ لفظ کثافی سے حکم کا ثبوت یا تو زوجہ نیت کی وجہ سے ہو گیا یا دانستہ حال کی وجہ سے کیونکہ شوہر حکم کے لئے کسی ایسی دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ الفاظ کثافی کا تردد واستحار زائل ہو کر اس کے کوئی ایک معنی متعین اور واضح ہو جائیں۔

ولہذا البیغ اور کتابہ کی مراد میں چونکہ تردد اور استحار ہوتا ہے لہذا اس معنی کی وجہ سے لفظ بیغوت اور تحریم کا نام طلاق کے باب میں کتابہ رکھا جاتا ہے کیونکہ کتابہ کی طرح بیغوت اور تحریم کی مراد میں بھی تردد اور پوشیدگی ہے گو لغت کے اعتبار سے ان دونوں لفظوں کے معنی متعین ہیں مثلاً بیغوت کے لغوی معنی ہدائگی سے ہیں مگر جب شوہر اپنی زوجہ کو انب مائیں کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح سے جدا ہونگی مراد ہے یا مثلاً اطاعت خدا وندی سے ایہ ممکن ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو حسن و جمال میں یکساں اور دیگر عورتوں سے جدا ہے، جیسے شعر:

گرے میری نغریں سے خوبان عالم پسند آگئی تیری صورت کچھ ایسی  
اس طرح تحریم کے لغوی معنی حرام کرنے اور منع کرنے کے ہیں لیکن اگر شوہر اپنی زوجہ کو انب حوام کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر ہر ہر حرام ہے یا خبر شوہر پر اور حرام کے معنی جو کچھ منع کرنے کے ہیں جس تو اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ممنوع من العالمی ہے (یعنی تجھ کو گناہوں سے روک دیا گیا ہے) یا تو ممنوع من الخیرات ہے یا ممنوع من الخروج ہے یا ممنوع من الولد بین ہے، لہذا اگر شوہر نے ان الفاظ کے ذریعہ یعنی بیغوت اور تحریم کے ذریعہ طلاق کی





وقت تک حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ شخص فقہ سرخسہ کی استدلال کرنے اور اسی معنی تو دیتی ہو جسے کہتے ہیں،  
اشارہ سے اقرار کرنے کے سبب حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اگر کسی آدمی نے کسی مرد پر پردہ کی جست لگائی پھر دوسرے  
شخص نے صداقت کہہ دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس حد موقوف کیے ہوئے شخص پر یہ واجب نہ ہوگی اس احتمال کی وجہ سے کہ  
اس نے قاذف کی آیت میں قذف کے خلاف کی اور بات کی تصدیق کی ہو۔

**توضیح:** ولما جرد المعنى الحکمہ کے معنی میں بڑھ پڑھ کی اور تردد ہوتا ہے لہذا کتاب کے ذریعہ حد  
قائد نہیں کی جائے گی بلکہ معنی کی تعلیم پر ہیست یا دائرہ ماسبق ہو جو کہیں نہ ہو یا کیونکہ حد وادائی شدہ سے تم ہو جاتی ہیں  
جیسا کہ حدیث میں ہے الحدود موقوفہ علیہ الشہادۃ لہذا لروائی شخص حلفیث فلائق کہے یا واقعتھا کہے یا  
وہیثھا کہے تو اس کے اس کلام سے مدعا مراد ہوگا کہ یہ حد زمانہ نہیں کیا جائے گی کیونکہ حلفیث کے معنی اتفاق کرنے  
اور موافقت کرنے کے بھی آتے ہیں علی خدا القیاس۔ اسی طرح اگر کوئی شخص احداث حال فلائق کیے تو چھٹی پر محمول  
کر کے اس پر حد موقوفہ نہ ہوگی بس تک کہ صورت افتد نہ ہوں دے مثلاً جب تک کہ ذیبت فلائق یا موقوفہ مال  
فلائق نہ کہہ دے لہذا افعال میں یہ ہے کہ اگر کوئی شخص زمانہ پردہ کی کے سلسلہ میں اپنے اوپر کوئی اقرار کرے تو جب تک وہ شخص  
بقاعلا سرخسہ نہیں ہو جائے جس وقت تک اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، ولہذا المعنی لا یطاع امحد الح اسی تردد اور  
احتمال کی بناء پر کہتے آئی پر شخص اشارہ سے کسی زیم کے اقرار کرنے کے نتیجہ میں حد قائم نہیں کی جائے گی اور اگر کسی نے  
کسی پر قیمت زنا لگائی حالانکہ اس نے زنا نہیں کیا تھا اور کسی دوسرے آدمی نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے صداقت  
کہا یا نہیں تو نے سچ کہا تو اس پر لائق صداقت کہے جائے یہ حد موقوفہ قائم نہیں ہوگی کیونکہ اس کے قول (صحتی)  
میں یہ بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے یہ کہہ کر معاملہ میں قاذف کی تصدیق کر دیا ہو نہ کہ ثبوت زنا میں لہذا صرف قاذف پر  
حد موقوفہ نہ ہوگی نہ کہ یہ تصدیق کرنے والے پر، ہاں اگر قاذف کی کسی آدمی نے صرف عموماً تصدیق کر دی کہ اس تصدیق  
میں کوئی شبہ باقی نہ رہے تو چونکہ قاذف کی تصدیق بھی قاذف ہے اس لئے اب تصدیق کرنے والے پر بھی حد موقوفہ نہ  
ہوگی جس طرح قاذف پر حد قائم ہوئی ہے لہذا ماسوا۔

#### اختیار فی مطالعہ

حالا اور کتاب کے آخری بابوں کا لائق شخص میں معلوم ہو گیا۔ کسی مجاز و مخالف ہونے اور تردید سے پہلے مجاز کتاب کے  
ظنی و ظہری اہل بیان یہ کہتے ہیں کہ ہذا میں اصل معنی سرخسہ ہوتے ہیں کتاب میں اصل معنی سرخسہ ہوتے ہیں معنی صحیح لغوی  
بھی طویل لفظ کے اور ان کو کتاب معنی ہے کہ دے کے ہیں اصل (لغوی) معنی ہیں لیے پڑھنا اور ایسا لے کر وہ معنی  
مزدنیئے کے ساتھ اس کے اصل معنی مراد لیا بھی جائے گا اور لفظ میں ہے (الکفریۃ) میں غلام نہ کہ مراد مراد ہوتا ہے جب  
اسد جل کر ثبات مراد ہوتا ہے۔ شرع کے لئے شجاعت ازہرے اور تالیف میں لازم قول کر لازم۔ خلاصہ اعتدلی کہہ کر  
طریق کی نسبت کہ اس میں کوئی گمان نہیں ہے اور کوئی بھی کتاب یاں طور کہ حدی کے معنی ثابہ ہے خواہ وہی معنی ہی ہو، لہذا شخص  
فقہ سے اس کی مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ حکماں علیہم بدت ہمارے کرنے کے سے نیت کرنے کو جس کے تحت میں سے یک

کی نہیں ہوگی اور امتحان کا پابان خود ہے کہ اس سے طلاق مراد ہے اس لئے کہ دعوت کے دنوں کے لئے کاتب ہوئی ہے۔

فَصَلِّ فِي السُّبُحَاتِ نَعْمِي بِهَا الطَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُعْتَمِرَ وَالْمُحْتَكَمَ مَعَ مَا يَفْضُلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ  
وَالْمُسْكَبِي وَالْمُجْمَلِ وَالْمُنْتَاطِبِ فَالظَّاهِرُ بِسْمِ لِكُلِّ تَخْلُصٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْمُسَامِعِ بِنَفْسِ  
الْبَسَامِ مِنْ غَيْرِ تَأْمَلٍ وَالنَّصُّ مَا سَبَقَ الْمَكْلَامَ لِأَجَلِهِ وَخِفَافَتِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَحْلَى اللَّهُ النَّبِيَّ  
وَحُورُ الرِّبَا أَغْلَايَةُ بَيْتَانِ الْمُتَرَقِّقَةِ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرِّبَا زَكَاةً لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفْرَانُ مِنَ النُّسُوبَةِ  
بُيُوتُهُمَا حَبِثُ قَالُوا لِمَا النَّبِيُّ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ عَلِمَ حُلُّ النَّبِيِّ وَحُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ الْمُسَامِعِ  
فَصَارَ ذَلِكَ نَصًّا فِي التَّطَرُّفَةِ ظَاهِرًا لِمَا حُلِيَ الْبَيْعُ وَحُرْمَةُ الرِّبَا.

### ترجمہ

یہ فصل مقابلات کے بیان میں ہے، ہم مقابلات سے ظاہر اور نفس اور مفسر اور حکم چاروں کو جمع ان چیزوں کے مراد لیتے ہیں، زبان چاروں کے مقابل ہوئی ہیں یعنی نفسی اور مشکل اور محمل اور مقابلہ۔

فالظاہر البیع مجس ظاہر براس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے سامنے شخص کلام سننے کی بنا پر ظاہر ہو جائے، اور نفس وہ تصور و حکم ہے جس کی جہ سے کلام لایا گیا ہو اور ظاہر اور نفس میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول **أَحْلَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَحُورُ الرِّبَا** میں ہے، چنانچہ آیت بیچ اور ہوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اس قول کا ذکر کرنے کی غرض سے جس کا کفار نے دعویٰ کیا تھا یعنی بیچ اور ہوا کے درمیان برابری اور مساوات کا۔ اس طرح سے کہ وہ کہتے تھے **لِمَا النَّبِيُّ مِثْلُ الرِّبَا** کہ بیچ اور ہوا کے مانند ہے، اور بیچ کا طلال ہونا اور ہوا کا حرام ہونا محض کلام سننے سے ہی معلوم ہو گیا، پس **وَقَوْلِ بَارِي تَعَالَى بَيْعٌ** اور ہوا کے مابین فرق بیان کرنے میں نفس ہو گیا اور طاعتی فعل اور مرتبہ و اس ظاہر۔

**تشریح:** یہ فصل مقابلات کے بیان میں ہے یعنی اس فصل کے اندر ایسی چند چیزوں کا بیان ہے جن کا دوسری چند چیزوں سے مقابل اور تضاد ہے، مقابل اور تضاد دونوں کا ایک ہی خطاب ہے چنانچہ مصنفؒ نے یہاں مقابلات کا لفظ استعمال کیا ہے اور دونوں صفحات کے اندر خدا کا لفظ استعمال کیا ہے چنانچہ **لَمْ يَأْوَ وَجْهُ الظَّاهِرِ الْحَبِثِ** اور **تَقَابُلُ** اور تضاد کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیزیں ایک زمانہ میں ایک جہت سے ملتی ہیں جن میں جو یکس وجہ سے کسی چیز کا ظاہر ہو، اور نفسی ہونا جمع نہیں ہو سکتا لہذا ظاہر نفسی کا مقابل ہے اور نفس مشکل کا مقابل ہے اور مفسر محمل کا مقابل ہے اور حکم نفس کا مقابل ہے اور یہ کل آٹھ قسمیں جو ہیں اور عقل کا غلطی لئے استعمال کیا کرشمی اپنے عقل سے خوب واضح ہو جاتی ہے چنانچہ مشہور متون سے **وَصِدْقُهَا قَتِينُ الْأَشْيَاءِ** (ظاہر نفس مفسر حکم کا آئیں جس میں عقل تصور نہیں ہے) مگر اعتراض یہ ہے کہ ایسا چیزوں کا بیان پہلے بھی تو گذر چکا ہے جن میں ہم تضاد اور مقابل تھا مثلاً غامض عام کا معنی ہے، حقیقت ہمارا کا

متبادل ہے اور صریح کہنا یہ کہ متبادل ہے مگر وہاں متبادل کے لئے علیحدہ سے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا تھا آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ متعدد چیزوں کا لسانی ضدوں کے ساتھ بیان ہے اس لئے کثرت متوقفہ اور تعدد کی بناء پر بطور خاص یہاں متبادلات کا لفظ استعمال کر دیا گیا ہے۔

**دلیل حصہ:** (لفظ کی یہ چار قسمیں مشہور معنی کے اعتبار سے ہیں) کلام ظاہر المراد میں تاویل و تفصیل کا احتمال ہو گا یا نہیں؟ اگر احتمال ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو مشہور نفس بیخست ہو گا یا سوتی کلام سے اول ظاہر اور دوسرا نفس ہے اور اگر تاویل و تفصیل کا احتمال نہیں ہے جب بھی دو حال سے خالی نہیں، احتمال حرف ہے یا نہیں اول مفسر ہے اور دوسرا محکم ہے۔

ظاہر کی تعریف: ظاہر ہر دو کلام ہے جس کی مراد سامع کو بلا تاویل محض کلام سنتے ہی معلوم ہو جائے جتنی جب سامع اہل لسان ہو تو وہ کلام کی مراد محض سنتے ہی بغیر غور و فکر کئے جان لے۔

**مفہوم فیہود:** فالظاہر اس ظاہر سے مراد ظاہر اصطلاحی ہے اور ظاہر انفرادی میں ظاہر سے ظہور لفظی مراد ہے تاکہ تعریف اعلیٰ لغت لازم نہ آئے بن غیر فاعلی کی قید سے فنی مشکل، محمل تشابہ نکل گئے کیونکہ فنی کی مراد طلب سے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تاویل کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے نہ کہ بلا تاویل کے، اور محمل کی مراد بیان محمل کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے، اور تشابہ کی مراد اس دنیا میں ظاہری نہیں ہوتی بلکہ اس کی غیر ظاہری کی قید سے فنی مشکل محمل تشابہ سے نکل گئے۔

**اعضو لغت:** ظاہر کی تعریف نفس یا سماع تک پوری ہوئی تو میں قید تاویل کی کیا ضرورت تھی؟ یہ ہے کہ میں قید تاویل، نفس لسانی کا ہی بیان ہے، نفس لسانی کی بجز دسماع نظام لفظ نفس بھی نکل گیا کیونکہ اس کی مراد صرف کلام سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ سوتی کلام سے ظاہر ہوتی ہے نیز مفسر و محکم کی مراد کے ظاہر ہونے میں بھی دیگر قرائن موجود ہوتے ہیں مثلاً مفسر میں وضاحت صحت صحت نفس محکم ہوتی ہے جس بناء پر وہ احتمال تفصیل و تاویل سے محفوظ رہتا ہے، اور محکم کا تو کہنا ہی کیا وہ خود یہ واضح کر دیتا ہے کہ یہ کلام محکم ہے جو قوت میں سب سے بلند ہے کہ اس میں احتمال نہ بھی نہیں ہوتا اور احتمال نسخہ نہ ہوتا یا تو آپ لسانی و لغات ان کے کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لفظ کہتے ہیں، بلکہ ظاہر کی تعریف سے مفسر اور محکم بھی نکل گئے۔

نفس کی تعریف: نفس وہ چیز ہے جس کے لئے کلام کو پایا گیا ہو یعنی کلام کو لانے کا جو مقصود ہو، نفس کہلاتا ہے لہذا ظاہر نفس نفس علیہ میں تو شریک ہیں ہی مگر نفس میں ظاہر کے بالقابل ہی سوتی کلام ظہور اور وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔

**مفہوم:** حقیقت میں کے نزدیک یہ چاروں قسمیں یعنی ظاہر، نفس، مفسر، محکم، جو کے اعتبار سے باہم متداخل ہیں البتہ مفہوم کے اعتبار سے متماثل ہیں، ذرا فرماتے ہیں کہ ظاہر نفس میں نہ سے واضح ہوتا ہے خواہ کلام اس کے سننے لایا گیا ہو یا نہیں اور نفس کے اندر سوتی کلام کا اعتبار ہوتا ہے خواہ تفصیل و تاویل کا احتمال رکے یا نہ رکے مگر مفسر میں عدم تفصیل کا

اعتبار ہوتا ہے وغواہ لیس کا احتمال ہو نہ ہو اور حکم میں ان میں سے کسی بھی چیز کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا ظاہر تمام قسموں سے اہم ہے اور نص باقی قسموں سے اہم ہے دیکھئے معلوم کے اعتبار سے ان قسموں میں فرق ظاہر ہو گیا اور یہ قسمیں باہم متداصل اس طرح ہیں کہ ظاہر نص میں داخل ہے اور نص مفسر میں اور مفسر حکم میں داخل ہے کیونکہ ظاہر کے بارے میں ابھی ابھی آپ نے ایک قیدی یہی ہے کہ حکم اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں تو شق اول یہ ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو اور نص ابھی وہی ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو وہ اب ظاہر نص میں داخل ہو گیا، اسی طرح نص میں آپ نے یہ پڑھا ہے کہ خواہ تخصیص کا احتمال رکھے یا نہ رکھے تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال نہ رکھے تو اب نص مفسر میں داخل ہو گیا کیونکہ مفسر میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا، اسی طرح مفسر میں آپ نے پڑھا ہے کہ خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہو اور حکم میں بھی نسخ کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا مفسر حکم میں داخل ہو گیا، اور متاخرین کے یہاں مشہور یہ ہے کہ یہ قسم باہم قبائل ہیں یعنی ظاہر میں عدم سوت کلام کی شرط ہے یعنی کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو اور نص میں سوت کلام کی شرط ہے احاطہ تامل و تخصیص کے ساتھ ساتھ اور مفسر میں احتمال تخصیص و تامل نہ ہونے کی شرط ہے البتہ مفسر میں احتمال نسخ ضرور ہوتا ہے اور حکم میں احتمال نسخ نہ ہونے کی شرط ہے۔

**ظاہر اور نص کی مثال** اُخْلُ اللہَ السَّيْعَ وَخَوْنِمْ الزُّبُرَا یہ آیت ہے اور بروا (سود) میں فرق بیان کرنے کے لئے آئی گئی ہے، اور اس میں اگر کفار کے قول کا رد ہے کیونکہ روایت روا کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور صحیح اور روا مقصود ہوتا ہے لہذا یہ دونوں برابر ہیں چنانچہ ان کے رد میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کتب حلال ہے اور براہِ احترام ہے اور ظاہر ہے کہ حرام اور حلال برابر نہیں ہو سکتے بلکہ دونوں میں باہم فرق ہے اور اس آیت کے ظاہر یعنی لفظ اُخْلُ سے صحیح کا حلال ہونا اور لفظ خَوْنِمْ سے روایا حرام ہونا ظاہر و فکر کے کچھ میں آتا ہے لہذا صحیح کے حلال ہونے اور روایا کے حرام ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے، ایک ہی آیت ظاہر بھی ہے اور نص بھی ہے۔

**خلاصہ:** صحیح اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے اور باہمت صحیح اور مستبر روا میں ظاہر ہے۔

**ظاہر اور نص کی اردو مثال** ”آج ہمارے استاد صاحب صبح سویرے جب گھنٹہ بج کر رہا تھا تو درمگاہ میں تشریف لے آئے تھے“ دیکھئے اس مثال میں مقصود کلام استاد کے صبح سویرے درمگاہ میں تشریف لانے کو ملتا ہے اور ساتھ ساتھ گھنٹہ بجنا بھی واضح ہوتا ہے لہذا اس کلام میں استاد صاحب کا صبح سویرے درمگاہ میں آنا نص اور گھنٹہ بجنے کا معلوم ہوتا ہے ظاہر ہے اور اگر اس طرح بیان کریں کہ صبح گھنٹہ اس وقت تھا تھا جب حضرت الاستاذ درمگاہ میں تشریف آئے تھے تو اس کلام کا مقصود گھنٹہ بجنے کو ملتا ہے اور درمگاہ میں استاد صاحب کا آنا بھی معلوم ہو گیا جو محض ظاہر کلام ہے نہ کہ مقصود کلام، دیکھئے اس مثال میں گھنٹہ بجنے کو ملتا ہے نص ہے اور استاد صاحب کا درمگاہ میں آنے کا معلوم ہوتا ہے ظاہر ہے۔

۱۰۰ یارک دھلا ۱۰۰

۱۔ صا۔ الصبح مثل النور۔ تفسیر۔ حلال ہونے میں ہے مگر قیاس کے کھانسنے تو اعماء النوروا مثل الصبح کہہ چاہیے تھا۔  
یوں کہ کھام رہا میں۔ ہے نہ کھانسنے میں۔

یہ علوم مہیا کر کے، جہان کو اپنے چاروں طرف سے روکا کر، دنیا کی درجہ حالی سمجھنے کے اس غیور اور اسے صحیح تفسیر دی اور  
 دلوں کو تہذیب و عہد و آدمی پر مشتمل نئی فہمیت کے (اور انوارِ اولیٰ میں ص ۱۸، ۱۹) اور اس کو تفسیر مکتوب کہنے میں اور یہ جاننا  
 ہے۔ مخلصانہ۔ کفار و کواکمل اور یوں اور صحیح کو ہر خیالی کرتے تھے تو یہ ایک حرم و دوا اور تفریق سے رہا ہوا  
 و الصبح میں نہیں ہے، بلکہ ایک ثابت و درویشی ظاہر تھے ہیں۔

مکتوب: زیرو کا تمام مذاقہ شروع کیا ہے معلوم رہی تھا یعنی اعلان ہوا: البغ سے لہذا یہ آیت صرف فرق پیدا کرنے میں نہیں ہے جسکی تک اور دلائل کے بیان فرقی بیان کرنے میں نہیں ہے نہ کہ حسرت و ریا میں  
 ۱۔ جنود افضل اللہ الصبح للذی خلقنا من عام عشرہ مکہ اور یثربی میں سے ماہ ہے کیونکہ اس پر اللہ لام استحقاق  
 ۲۔ افضل ہے عوام کی، وہیں قسموں میں۔ ۳۔ ہر ماضی میں بعض ہے اور اعتبار استمال حقیقت، اعجاز صریح اور کنیہ میں سے  
 حقیقت ہے اور صریح ہے اور اعتبار موضوع لفظ ظاہر نہیں مطلق اور کلام میں سے ظاہر ہے۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ إِلَى ذِكْرِهِمَا فَأَعْلَى لَكُمْ مِنْ يَسَاءٍ مَشَى وَثَلَتْ وَزَنَعَ سَبَقَ الْكَلَامَ لِنَبَاتِ  
الْعَبْدِ وَقَدْ عَمِيَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجْرَاءُ بِطَرَفِ السَّبَّاحِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَفْثًا  
فِي نَبَاتِ الْعَبْدِ

**المسألة الأولى**

”اور اسی طرح (یعنی ظاہر اور نہیں کی پہلی مثال کی طرح) اللہ کا قول ”فانضحوا النخ“ ہے کلام کو بیانِ حدود و مظلومات نہ لے لایا گیا۔ یہ اور الفاظِ تعجبیہ استہزاء اور اس کی اجازت بخش کام سننے سے اسی معلوم ہوگئی ہیں یہ قولی باری تعالیٰ اور احسن کلام میں ظاہر ہے اور بیانِ حدود و مظلومات میں نہیں ہے۔

تفسیر صحیح یہاں سے مستثنیٰ ظاہر اور نص کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں اور وہ مثال قول ہادی ثمالیؑ  
 فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدوا فواحدة ہے "پس نکاح  
 کرو ان عورتوں سے جو تم کو پسند آئے (بشرطیکہ شریعت میں تمہارا ان عورتوں سے نکاح کرنا طہل بھی ہو) خواہ دو  
 عورتوں سے نکاح کرو، نیز غیر مبرورہوں سے یا چار چار عورتوں سے" یا یہ حد بیان حد کے لئے لائی گئی ہے کہ تم لوگ ایک  
 ساتھ چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو جیسا کہ بخنی وثلاث ورباع کے الفاظ سے معلوم ہوا تو گویا چار عورتوں سے نکاح  
 کرنے تک حد ہے ہاں یہ حد واروک جہالت نہیں ہے بلکہ ہاں نکاح چار عورتوں سے جس کا اولیٰ درجہ مباح ہے لہذا  
 اہل زبان لفظ فانكحوا اس میں کرہی مباح دیکر اطلاق مجنی نکاح کے مباح اور ہائز ہونے کو سمجھ لیں گے مگر غلط ہے جو کہ  
 بیان حد میں آیا ہے نص میں اور اطلاق کے تحت میں یعنی مباح سے نکاح مکرر ظاہر ہے۔ مگر زیادہ یہاں تک حد سے تشریح

مکمل ہو چکی ہے مگر اختیاری معاملہ کے ضمن میں کچھ غلطی سولہ جواب ذکر کیے گئے ہیں جو طلبہ حضرات کے لئے بہترین ذخیرہ ہیں۔

### اختیاری معاملہ

**مسئلہ:** فانكحو ما عاب لحکم اللع کے مسئلہ میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو اباحت نکاح کو بیان کرنا کے لئے لائی گئی ہے نیز بیان مرد میں یہ آیت نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں منی و نفث و دماغ بیان ہو گا نیز یہ نیز جب حکم فہ کے ساتھ لگایا ہے تو فہرہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ مفید چنانچہ آیت مذکورہ میں منی و نفث و دماغ قید ہے۔ نیز اس آیت کے آخری جزو اخذۃ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ہاں مرد کے لئے لائی گئی ہے کیونکہ احسان تو شرعاً آیت و ان جعلتم انما نفیظوا اور دیگر آیات قرآن سے معلوم ہو رہی ہے۔

**مسئلہ:** قرآن شریف میں احسان کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ نہ دوسروں میں شرکت لازم آئی کیونکہ فانكحو انما کا صیغہ ہے جس سے قاطب متعدد لوگ ہیں اور احسان سے مراد عورتیں ہیں لہذا متعدد آدمیوں کا محض ایک عورتوں سے نکاح کرنا لازم آتا ہے۔ نیز شرکت فی الزنا کا یہ نکتہ نہیں ہے۔

**مسئلہ:** بعض اصحاب خواہ مرد، شخص میں سے یہ نتیجہ ہیں کہ آیت کے اندر نو مرد عورتوں سے نکاح کا جائز ہونا معلوم ہو رہا ہے کیونکہ منی یعنی انہیں سے دوسروں سے نکاح کا جواز معلوم ہوا ہے اس کے بعد نفث یعنی ملاٹ سے جنس عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہو چکا۔ دماغ یعنی اویغ سے چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا اور وہ چونکہ نجح کا نام نہ دیتا ہے نہ ان عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہو گیا۔ اور بعض روایں غارہ عورتوں سے نکاح کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ان تیس عورتوں (منی و نفث و دماغ) میں ہر ایک حکم کے معنی میں ہے۔ یعنی منی کے معنی میں ہیں اور انہیں چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہوا۔ نفث کے معنی میں تین عورتیں اور دماغ کے معنی میں چار عورتیں۔ چونکہ نجح کے لئے تین عورتیں لازم کرنا شروع کیا جائے تو ایک وقت میں غارہ عورتوں سے نکاح کرنا ثابت ہو گیا۔

الجواب اہل عرب جب ہر کوئی کو ہر شخص کے لئے استعمال کرتے ہیں تو ہر دلیل مدد کو پیش میں داخل ہوتا ہے اور ہر دھارہ میں یہی ہے جیسا کہ آپ حضرات کا بھی معلوم ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ سوال کرے کہ آپ کی مگر کتنی عبادت ہو رہی ہے؟ جواب دے کہ تیس سال بلکہ جنس سال دیکھئے اس کا مستفاد ۳۰ اور ۳۵ کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ ۳۵ میں مزید ۵ کا اضافہ کرنا مقصود ہے نیز وہ اس جگہ ہمیں بھی ملے گا۔ لہذا نتیجہ یہ نہ کہ وہ مرد جس شخص سے یہ نہ کرے کہ کسی طرح نکاح عورتوں سے کرنا جائز ہے اس طرح تین اور چار سے بھی جائز ہے گا یا نہ علم احسان کی مدد بیان کر دی گئی۔

اور مراد جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر وہاں کسی آیت کے واسطے ساتھ انبیاء چنانچہ یہ آیت انہوں میں تو قیس میں ساریت کے الفاظ میں آئے ہیں تو قصور سے فرمایا خلق اربعۃ و انیسۃ اربعۃ لاجعل یقول للمراۃ منی ثم قلت منی یا فلاحۃ ہوزی والی قلت و الدب یا فلاحۃ قیس اور قیس بن سلیم شقی جب اسنام آئے تو ان کے نکاح میں چودہ عورتیں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ چار کو نکھو اور باقی کو نہ کرو۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت کے اندر وہاں تین اور چار عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے ہر ایک کا ذکر کیا ہی نہیں تو جواب یہ ہے کہ ایک سے نکاح کا جواز تو قطعاً کلمہ سے معلوم ہو ہی گیا تاکہ اس میں شک نہ رہے۔

مقتضیٰ۔ مطلق میں بائیں سخن ہے، نہ نماز کی اہل اور غیر ذی اہل کے لئے آگاہی کے لئے کہ وہ اس لئے ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے رہتے ہیں۔

وَكُلِّبَتْ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِحُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً نَّصَّ فِي حُكْمٍ مِنْ لَمْ يَسْمُ لَهَا السَّهْرُ وَتَنَافَرَتْ بَيْنِي بَيْنَهُمَا الزَّوْجُ بِالطَّلَاقِ وَالْإِشَارَةِ أَيْ أَنَّ النِّكَاحَ يَلْزَمُ ذِكْرَ السَّهْرِ بِصَحْ وَكُلِّبَتْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ طَلَّقَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي سَوْحَقِ الْبَعْضِ لِلْقُرْبِ وَظَاهِرٌ فِي كَوْنِ الْجَلِيلَةِ لَهُ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اس سے پہلے مثال کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِحُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً اس عورت کے حق میں نص ہے جس کا ہر شخص نہ کیا گیا ہو اور شوہر کے طلاق دینے کے ساتھ مستقل غصب ہونے میں ظاہر ہے اور (اس قول باری تعالیٰ میں) اشارہ اس جانب ہے کہ نکاح و تہہ ذکر کے بغیر صحیح ہو جاتا ہے اور اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ طَلَّقَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ مِنْهُ عَتَقَ عَتَقَ عَنِ قَرْمِ رَشِدِ دار کے لئے آزادی کے مستحق ہونے میں نص ہے اور اس مالک ہونے والے کے لئے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

مقتضیٰ: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِحُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ "تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے اگر تم عورتوں کو طلاق دیدو۔ ان کے ساتھ جماع کرنے سے پہلے اور ہر کے متعین کرنے سے پہلے اور ان کو ایک جوڑا دیدو (اپنی اپنی حیثیت کے مطابق اور ہر غیرہ کا کوئی مواخذہ نہیں) یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس آیت کے ذریعہ اس عورت کا حکم یہاں کرنا مقصود ہے جس کا ہر متعین نہیں تھا اور علی الجماع اس کو طلاق پڑ گئی کہ اس کے لئے صرف متعین یعنی ایک جوڑا کپڑا ہے نہ کہ ہر مذہب میں اور نصف ہر اور طلاق کے وقت سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کا اختیار مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو لہذا طلاق کے معاملے میں شوہر مستبد یعنی مستقل غصب ہے کیونکہ مقتضی جمع ذکر کا صیغہ ہے جس کی نسبت مردوں کی طرف ہے اور اس آیت میں خود کرنے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نکاح کے وقت ہر ذکر کے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں ان عورتوں کے متعلق طلاق کا ذکر ہے جس کا ہر متعین نہیں کیا گیا تھا اور طلاق جب ہی ہو سکتی ہے جبکہ پہلے سے نکاح صحیح موجود ہو لہذا معلوم ہوا کہ ہر کا ذکر کے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

ظاہر اور اشارہ میں فرق: ظاہر میں تامل کی ضرورت نہیں پڑتی جبکہ اشارہ میں برعائے فقہاء تامل اور غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔

خلاصہ: مطلق قبل الدخول کا حکم بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے جبکہ اس کا ہر متعین نہ ہو لہذا اس کو صرف جزائے گناہ کہ ہر اور طلاق کا اختیار مردوں کے لئے ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخَاطِرُ غَيْرُ نَفْسٍ كِي چوئی مثال: تَنْ مَلَكَ فَارْحَمَ مَحْرَمٌ مِنْهُ حَقٌّ عَلَيْهِ  
ہے 'جو شخص اپنے کسی غریبی رشتہ دار کا مالک ہو جائے جس کا نکاح اس سے حرام ہو تو دور رشتہ دار اس کی جانب سے آزاد  
ہو جائے گا (بلکہ اس کے اختیار اور نیت کے) یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ قرہی رشتہ دار اگر مملوک بن جائے تو اس  
نو فوراً آزادی مل جائے گا حتیٰ کہ وہ جو ہوتا ہے دو شرحوں کے ساتھ ۱۔ مالک اور مملوک میں خوئی رشتہ سوس مالک اور  
مملوک میں باہم کا جو تعلق برابر ہو جہذا اگر کوئی شخص اپنے چچا کی لڑکی کا مالک بن جائے تو وہ بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ  
ہوگی کیونکہ شرط ثانی منقوہ ہے کہ دونوں میں باہم نکاح حرام نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنی رضائی بہن کا مالک بن جائے  
تو وہ بھی بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط اولیٰ منقوہ ہے کہ دونوں میں باہم خوئی رشتہ نہیں ہے اور اس حدیث  
کے اندر لفظ مَلَكَ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی اپنے خوئی رشتہ دار کا مالک بن سکتا ہے۔

خلاصہ: یہ حدیث قرہی رشتہ دار کے لئے حقوق آزادی ملنے میں نص ہے ورنہ اس رشتہ دار پر ثبوت ملک کے  
سلسلہ میں ظاہر ہے۔

اجزاء: قَوْلُهُ خَلَقْتُمْ طَلَّاقِ کی نسبت مروی کی طرف ہونے میں یہ صیغہ خاص ہے اور مطلق و متعید میں سے  
مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و بیان صریح آیت میں سے تعین معلوم ہے اور صریح ہے اور باعتبار موضوع لفظ  
ظاہر نص، مفسر و محکم میں سے بایں معنی ظاہر ہے کہ طلاق کا تحقیق شہروں کو ہے۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبُ الْفَعْلِ بِهِمَا عَاقِبَتَانِ مَكَانًا أَوْ خَاصَّتَيْنِ مَعِ ابْتِهَالِ إِزَادَةِ الْفِعْلِ  
وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجْزَاءِ مَعِ الْخَفِيَّةِ

### ترجمہ

اور ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص، ان دونوں میں دوسرے  
معنی مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے معنی مراد ہونے میں ایسا ہے جیسا کہ مجاز  
حقیقت کے ساتھ۔

تشریح: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کا حکم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے  
کہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص دونوں پر غیر کے احتمال کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ان دونوں سے جو اللہ کی  
مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے اور یہ ابو منصور ماریفی اور اسحاب حدیث اور بعض محققین کا مسلک  
ہے اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک ایسا ہے جیسا کہ حقیقت کے مقابلہ میں مجاز و صاحت عام اور خاص کا بیان تو بالکل  
میں گذر چکا ہے لہذا مصنف یہ کہہ چاہتے ہیں کہ ظاہر اور نص عام لفظ ہوں یا خاص اور خاص و عام دونوں کی تعریضات  
گذر چکی ہیں تو چونکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے لہذا ظاہر اور نص میں اسی احتمال تخصیص



دعا کے ساتھ ساتھ مل کر دعا واجب ہے مثلاً اَللّٰهُمَّ بَاعِ الْبَيْعَ مِنْ اَتْبَاعِ الْاِمَامِ اسْتِغْفَارًا دَافِعًا لِّمَنْعِهِ سَنَہِ عام ہے جو تمام قسموں کی بیعت حلال ہونے میں ظاہر ہے خواہ کچھ مجہول ہو، یا ایسی بیعت ہو جس میں طرفین میں سے کسی ایک کا قیام نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

مگر یہ عموم شرط صحیح نہیں ہے لہذا البیع میں تخصیص ہوگی اور ماہ کریم اس سے خارج ہو جائیگی۔

نبوت: ایک ہی لفظ ظاہر ہونے کے ساتھ کئی خاص ہو گا اور کئی عام، اسی طرح نص اور عام میں نیز نص اور عام میں بھی کوئی تضاد نہیں ہے، مثلاً لَمَنْ شَهِدَ بِمُحَمَّدٍ الشَّهِيدَ فَلْيُضَمَّ مِنْ غَنًى عام ہے یہ آیت اس سلسلہ میں نص ہے کہ ہم میں سے جو بھی رمضان کو پائے تو روزہ رکھے خواہ وہ مریض ہو یا تندرست، مقیم ہو یا مسافر، لیکن اس عموم سے دامن کفاح سے مریض اور مسافر کی تفصیل کر دی گئی یہ جیسے حتی تنکح نکاح کے معنی میں ظاہر ہے اور نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہونے میں خاص ہے اور بھرتی کو اس کے ظاہر سے ہٹا کر بجائے نکاح کے دلی مراد لے لیں تو گویا یہ تاویل ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم سے سلسلہ میں دوسرا قول: ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول غیر و حمل کے واجب ہونے کا ہے بلا احتمال غیر، یعنی قطعی طریقہ سے اور یہ مسلک مشائخ عراق کرتی، بھلاں، قاضی ابو زید وغیرہ کا ہے، اور یہ اختلاف مبنی ہے دوسرے اختلاف پر یعنی جن حضرات نے احتمال غیر کا اعتبار کیا ہے، انہوں نے وجوب عمل کو قطعی مانا ہے اور جنہوں نے اس احتمال غیر کا بوجہ عدم، کلیل اعتبار نہیں کیا، انہوں نے وجوب علم میں کو قطعی مانا ہے جیسا کہ احتمال میں خاص کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے، نور الاقوال میں ہے کہ اس طرح کے احتمالات جو بلا دلیل ہوں وہ قطعیت میں معتبر نہیں ہے، مصنف نے پہلے مسلک کو اختیار فرمایا یعنی ظاہر اور نص عام ہوں یا خاص تفصیل و تاویل کا احتمال رکھتے ہیں جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے، مگر اس احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو باطنی بغیر الدلیل ہو جو قطعیت میں معتبر نہیں ہے اور یہ احتمال اگرچہ بعض کے نزدیک معتبر ہے مگر جمہور کے نزدیک معتبر نہیں ہے لہذا حکم کا قطعی یا غرضی ہونا مختلف نہ ہے۔

### اختیاری مطلقہ

اعتراض: جواب: جلد ۱۰ میں لیا کہ ظاہر اور نص کا حکم قطعی ہے مگر اسی ظاہر اور نص کے بارے میں آپ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ میں کا ذاتی مسئلہ کہ ظاہر اور نص عام کے بیٹے کے ساتھ ہوں یا خاص کے گویا ایک ہی چیز ظاہر بھی ہوں اور خاص بھی ظاہر ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم قطعی ہے اور چونکہ ظاہر خاص بھی ہے تو خاص ہونے کا غنا ظاہر ہے کہ اس کا حکم قطعی ہونا چاہیے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ خاص کا حکم قطعی ہے لہذا اعتراض کی بناء پر یہ کہی و اس کا حکم غرضی بھی ہو اور قطعی بھی

ہو تو یہاں کچھ ہو سکتا ہے؟ جواب: واصل جوشی بغیر اللہ لیل ہو وہ تعلیمت کے مادی نہیں ہے بلکہ انعامی ہو بھی ظاہر ہو گا اور بھی ضمنی ہو سکتی ہے۔ گاہر اس کی ترمیم میں نفع حاصل ہو گا۔

حافظہ: انا کوہل ہر صوفی اللفظ عن الوجه الطاهر انی علائہ سوہ کان بان حصصی او ہال معجز (نور الانوار ص ۸۶، حاشیہ ۱۵) تاویلی و مقابلیہ ہے کہ کام میں چند اختلاجات اور جراتوں ہیں اور انہیں اس نے یا شکر کہ ہونے یا حقیقت ہونے کے بھران امتحانات کو ختم کر کے کوئی ایک مرد متعین کی جائے یعنی خدا کو اس کے ظاہری سبب سے جو مرد ہو جائے مثلاً فقہ سے ہو اور اس کو اس کے ظاہری کامی سے بنا کر دوسرے سنی مرد لائے جائیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرَى قَوْلُهُ حَقِّي عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَهُ

### ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ ظاہر اور نفس کے سبب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدی حتیٰ کہ وہ قریبی رشتہ دار اس خریدنے والے پر (خریدنے کی وجہ سے) آزاد ہو گیا تو یہ خریدار متعین ہو گا اور ذرا وادی متعین کے لئے ہو گا۔

تفسیر: اس اصل اور ضابطہ کی بناء پر (کہ ظاہر اور نفس کے سبب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَخْرُجٍ مِنْهُ حَقِّي فِي مِلْكِكَ کے تحت سے قریبی رشتہ دار پر ملکیت کا ثابت ہونا ظاہر ہے اور اس قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کا ثابت ہونا نص ہے مگر یا نفس اور ظاہر پر عمل واجب ہونے کی بناء پر آزاد قریبی رشتہ دار پر ملکیت ثابت ہوگی اور پھر فوراً اس پر آزادی کا ثبوت مرتب ہو گا بلکہ اس قریبی رشتہ دار کو خریدنے والا متعین ہو گا اور وہ قریبی رشتہ دار متعین اور مسک یہ ہے کہ حق کے مرنے کے بعد اس کا مرنے والا یا جس کو کولہ کہتے ہیں متعین کے لئے ہوتا ہے بلکہ اس متعین کا سامان اس کے مرنے کے بعد متعین کو ملے گا جبکہ اس میت متعین کے ذریعہ فروغ اور عصب منہ جہہ انقباض نہ ہوں یا پھر عصب یہ نہیں نہ ہونے کی صورت میں اصحاب الغروغ کا چاہا یا اس متعین کو ملے گا (اصحاب الغروغ وہ حضرات ہیں جن کا حصہ میراث میں متعین ہے)۔

حافظہ: الْوَلَاءُ مِيرَاثٌ يَسْتَحِقُّهُ الْعَرَبُ سَبَبٌ حَقِّي فِي مِلْكِهِ اَوْ سَبَبٌ غَفِي الْعَمَلَاتِ

(سراجی ص ۶، حاشیہ)

### اختیاری مطالعہ

حفظہ: اگر راستہ میں اختلاف ہے کہ متعین کو کولہ ملے گا سبب کہ ہے تو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس کا سبب انقباض ہے یعنی متعین کا اس ملک کو اختیار خود آزادی یا اس کا غنیمت کہ کوئی ملکیت میں ہے الْوَلَاءُ بِلِقْنِ غَفِي كَوْلَا، حق کے لئے ہے اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سبب وفاق ہے یعنی ملکیت کا آزاد ہونا، فروغ یا آزادی حق کے لئے کرنے سے حاصل ہو یا پھر اس کے آزاد ہونے کے خود بخود آزاد ہونے سے حاصل ہو اور خود بخود آزاد ہونے کا ثبوت اس حدیث سے ہے مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ فَحَقِّي قَوْلُهُ رَحِمًا، اگر کوئی ملکیت میں ہے تو خود بخود آزاد ہو جاتا ہے خود مالک جس کو

آزاد کرنے کا قصد کرے یا نہ کرے اور جس مذہب والے اور صوبے معلوم ہوتا ہے پھر نچوڑا اور اختیار کیا کہ وہ ہے مذکورہ بالا  
الاعتاق۔

وَالَّذِي يَطْهَرُ الشَّوَابُ بِشَهَادَةِ عَبْدِ الْمُقَابِلَةِ وَنَحْوِهَا قَالُوا قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ أَنْتَ نَفْسِي  
يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعًا لِأَنَّهُ نَفْسٌ فِي الضَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الشُّبُونَةِ لِتَرْجِيحِ أَعْمَلِ بِالنَّفْسِ  
وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ غَرْبَةِ إِسْرَافُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَنْبَالِهَا نَفْسٌ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشُّفَاءِ  
وَالظَّاهِرُ فِي إِخَارَةِ شُرَابِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَرْفُوا مِنَ الْبَوْلِ لِأَنَّهُ عَاقِلٌ غَذَابِ الْقَرْ  
بَةِ نَفْسٌ فِي وَجوبِ الْإِخْتِرَافِ غَيْرِ الْبَوْلِ لِتَرْجِيحِ النَّفْسِ عَلَى الطَّلَعِ لِأَنَّ بَعْضَ شُرَابِ الْبَوْلِ  
أَصْلًا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَامَسَقَةُ السَّمَاءِ لَغِيَةِ الْعُشْرِ نَفْسٌ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
لَيْسَ لِي الْخُصْرَاوَاتُ صِدْقَةٌ نَزَوْتُ فِي نَفْسِ الْعُشْرِ لِأَنَّ الصَّدْقَةَ فَخْصٌ وَأَجْوَدُهَا فَبَيَّنَّا خُجْ  
الْأَوَّلَ عَلَى الثَّانِي.

### ترجمہ

اور ظاہر اور نفس کے درمیان فرق باہم متباد کے وقت ظاہر ہوگا اور اسی (اوقات یا کسی) وجہ سے اگر کسی شوہر  
نے اپنی بیوی کو طلاق دے دے (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) پس عورت نے اس کے بعد اپنے نفسی کہا کہ  
میں نے اپنے آپ کو بیکہ کر لیا تو طلاق رجعی واقع ہو گئی اس لئے کہ یہ (قول زوج) طلاق (رجعی) میں نہیں اور مینا  
(طلاق بانی) میں ظاہر ہے پس نفس پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

وَمَكَذَلِكَ قَوْلُهُ أَخَذَ فِي طَرَفِ (جس قول سابق کے مثل ظاہر اور نفس میں متبادل کے سلسلہ میں) نبی صلی اللہ  
علیہ وسلم کا قول اگر عید سے استوفوا من أموالها والشابہ (تم لوگ ان صدقہ کے انہوں کا پیشاب اور وہ دونوں  
ہو) سبب شفاء کو بیان کرنے میں نہیں ہے اور پیشاب پیچے کی اجازت میں ظہر ہے اور حضور کا قول جلی استغفر لہذا من  
البول فادع عاقلة غذاب القربة (تم پیشاب سے بچ کیونکہ عذاب قبر پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے) پیشاب  
سے استغفر لہذا کہ وجوب میں نفس ہے پس ظہر پر دانہ دیتی پس شرب بول پر شرب طہال اور چاند ہوگا اور اسی طرح  
(مثل قول سابق) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَا سَقَفَتِ السَّمَاءُ قَبِيهِ الْعُشْرِ (وہ زمین جس کو آسمان سے سیراب کیا  
ہو اس میں فخر ہے) فخر کے بیان میں نفس ہے اور حضور کا قول جلی لیس فی الخضر اوت صدقہ فخر کی بھی  
مذکور ہے اس لئے کہ فخر صدقہ چھ معانی کا احتمال رکھتا ہے پس وہ بھی نفس جانی پر مبنی سوال پر راجح ہوگی۔

مفسرین مختلف فرقہ سے ہیں کہ ظاہر اور نفس کے درمیان تفاوت، امتیاز کے وقت ظہر ہوگا یا نہ اور ظاہر اور  
نفس میں تفاوت ضروری ہو کہ ان میں سے ایک سے جو چیز ثابت ہو دوسرے سے اس کی نفی ہو وہ ظاہر نفس کو ترجیح دی  
جاسکے گی کیونکہ نفس اقوی ہے نہ کہ ظاہر کیونکہ نفس ہی قصہ اکام ہوتا ہے نہ کہ ظہر اور چونکہ نفس ظاہر کے مقابلہ میں اقوی

ہوتی ہے اس کے ان دونوں میں حقیقی تعارض نہ ہوگا کیونکہ تعارض حقیقی کے لئے دونوں چیزوں میں برابری ضروری ہے لہذا ظاہر اور نفس میں صورت تعارض ہوگا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذہنیہ کو طلقی بھسک کر کہہ کر طلاق کا اقرار کرے اور جواب میں عورت اپنے نفسی کہہ دے یعنی میں نے اپنے آپ کو باندھ کر یا تو طلاق رجعی واقع ہوئی کیونکہ عورت کا نفس اپنے طلاق بائن میں ظاہر ہے عید کہ اس کا واسطہ ہے یہ معلوم ہوگا کہ عورت اپنے اپنے طلاق یا نہ واقع کرنا چاہتی ہے اور خلاق رجعی میں نفس سے کیونکہ عورت نے اس جملہ اپنے اوپر اس خلاق کو واقع کرنے کے لئے استعاضا کیا ہے۔ جس طلاق کا شوہر نے اس کو اختیار دیا تھا اور وہ صرف طلاق رجعی اور صرف طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور عورت کو اختیار اس کا اختیار ہوگا جتنا کہ اس کے شوہر نے اس کو دیا ہے نہ کہ اس سے زیادہ کا۔ ظاہر ہے کہ شوہر نے طلقی کہہ کر خلاق رجعی کا اختیار دینا ہے نہ کہ باندھ کا لہذا نفس کو ظاہر پر ترجیح ہوئی اور عورت کے قولی استعاضا نفسی سے طلاق رجعی واقع ہوئی نہ کہ طلاق باندھ۔

دوسری مثال و كَذَلَتْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَأَهْلٍ عَرَبِيَّةٍ يَدُ كَيْ قَرِيبٍ كَيْ جَدَّاهُ كَمْ هِيَ (بعض اہل عرب نے اسلام قبول کر کے مدینہ میں رہائش اختیار کی مگر آپ دوسرا ان کو موافق نہ آئی اور یہ لوگ مرض استقام میں مبتلا ہو گئے (یا ایک یا کئی) جس سے پید ہوتا ہے اور یہاں بہت لگتی ہے) ان کے پیروں سے زور پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی یہ شکایت عرض کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طلاق چار گاہ میں چار جہاں صدق کے اہمیت چار ہے جس اور ان کا دودھ بھی چار اور پیشاب بھی چار انہوں نے فرمایا کیا چنانچہ یہ لوگ سمجھ گئے مگر پھر مدت ہو گئی اور چار ماہوں کو گزر کر کے کوٹوں کو گزر کر اور چار گھنٹوں کو گزر کر صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑ کر ان کی نقل کر دیا تو یہ حدیث پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور پیشاب کے سبب شفاء ہونے میں نفس ہے اور دوسری حدیث استسہر ہوا عن البولی الخ (پیشاب سے بچ) پیشاب سے بچنے میں نفس ہے اور نفس کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے لہذا ای ترجیح کی بناء پر پیشاب پینے کی ہرگز اجازت نہیں ہوئی بلکہ پیشاب سے بچنا اور اس سے احتیاط کرنا ضروری ہوگا بالفاظ دیگر نفس کو ظاہر پر ترجیح دینے سے یہ حکم لگا دیا جائے گا کہ پیشاب پینا کسی نے لئے جائز نہیں ہوگا۔

تذاریب المکرر الامم محمد کے نزدیک کولہ المم جانوروں کا پیشاب چار مطلقا مباح ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر پیشاب کا پینا مباح نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو پیشاب پینے کی اجازت نہ دیتے نیز یہاں پیشاب کا پینا بطور شفاء کے تمام حرام میں ہوگا شفاء نہیں ہے، کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تم جعل شفاءکم فیما حرم علیکم پس اس سے معلوم ہو کہ کولہ المم جانوروں کا پیشاب مباح ہے حرام نہیں ہے، الامام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ بطور علان پیشاب پینا مباح ہے بوجہ وہ جب نفس کیونکہ آنحضرت نے اس عریضہ کو بطور علانی شرب بولی کی اجازت دی تھی اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ پیشاب چار مطلقا مباح ہے حدیث استسہر ہوا عن البولی الخ کی بناء پر اور ابنسیرین، من ابوالہوا والحدیث یا تو منسوخ ہے یا پھر اس عریضہ کے مامنین میں ہے نہ حضور

بذریعہ دینی معصوم ہو گیا ہو کہ لان کی شفا مشرب پیر میں مضر ہے۔

نوٹ: علاج باخریات والا ضابطہ فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہے کہ علاج کسی حرام شے میں ہی مضر ہو اور ماہرین اطباء نے یہ فیصلہ کیا، و کتاب علاج باخریات کی کتاب میں ہے۔

مفتی محمد: اشربوا من دوائی الہی من ابوال اہل الصلوات اہل مؤمنہ سائی ہے: کہجئے "مشکل ترکیبوں کا حل" اصلاً ائی فی جمیع الاولیات۔

و کذلک قوله علیہ السلام ماسقہ السماء فلیہ العشر الخ و درمیں جس کو آجالت سے یہ اب کیا جائے اس میں عشر ہے یہ حدیث بیان عشر میں نص ہے کہ زمین سے جو کچھ پیداوار ہو اس کا دسواں حصہ فقہ کے راستہ میں خرچ کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے لیس فی الخضر اوان صدقہ بزیوں میں صدقہ نہیں ہے اس حدیث میں لفظ صدقہ، عشر، زکوٰۃ، نفلی خیرات وغیرہ سب کا اقول رکھتا ہے مگر اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی تو مبرا نہیں ہو سکتی کیونکہ زکوٰۃ تو اس وقت واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے اور حوالہ دل ہو جائے و درہا نفلی صدقہ تو وہ اعتیاد کی شے ہے جس چیز کا چاہو دید، بھری ہو یا غلہ کوئی ممانعت نہیں ہے بلکہ قراب ہے، معلوم ہوا کہ حدیث مذکور لیس فی الخضر اوان صدقہ سے عشر مراد ہے اور عشر کی نفی مقصود ہے، الغرض لفظ صدقہ چند جوہات کا احتمال رکھتا ہے جن میں سے یہاں بطریق تاویل عشر مراد لیس ہے اور جس مشعرک کے چند معانی میں سے قرینہ یا دلیل نفلی کی بناء پر کسی ایک کو ترجیح دی جائے اس کو مؤول کہتے ہیں اور مؤول نفلی ہوتا ہے جس میں دوسرے احتمالات کا بھی امکان رہتا ہے تو علامہ یہ ہے کہ جبکہ حدیث وجوب عشر میں نص ہے اور دوسری حدیث میں عشر کی نفی ہے اور اس میں عشر مراد لیس بطریق تاویل ہے لہذا نص صریح در مؤول میں خداوند ہوا ہے تو نص صریح کو مؤول پر ترجیح ہوگی کیونکہ مؤول نص کے مقابلہ میں مکرر ہوتا ہے لہذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ زمین کی ہریبہ اور اس میں مشر و واجب ہوا خواہ وہ غلہ ایک سال تک رہے یا جو بھی گندم، جو، وغیرہ کہ کو ما سال بھر تک یہ چیزیں قراب نہیں ہوتیں یا بھرد والی چیز ہو جس کے جلد قراب ہونے کے امکانات ہوں جیسے بزیوں، وغیرہ خواہ ظلیل ہوں یا کثیر، بھری ہو یا غلہ ہو تمام بزیوں میں عشر واجب ہوگا، صاحبین اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بزیوں میں تو عشر ہے ہی نہیں کیونکہ حدیث ہے لیس فی الخضر اوان صدقہ الخ البتہ و غلات اور پھل وغیرہ جو ایک سال تک باقی رہ سکتے ہیں ان میں عشر ہے بشرطیکہ وہ پانچ دن کی مقدار کو پہنچ جائیں، کیونکہ حدیث میں ہے کہ لیس فی مالدون خمسہ او سنہ صدقہ (پانچ دن سے کم میں صدقہ نہیں ہے)

امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب: یا ایہا الذین آمنوا اتقوا من طیبات ما کسبتموه وما اخروا عنکم من الاواحیہ جو کچھ زمین سے نکلا اس میں سے خرچ کرو اور دوسری آیت میں ہے و اتوا حلقہ یوم حصادہ ۱۱۔ حدیث مذکور ماسقہ السماء فلیہ العشر وما یفقی بقراب او ذالقیہ فلیہ نصف العشر اس حدیث میں بھری

اور غلہ کا کوئی فرق مذکور نہیں ہے اور نہ اس میں قلیل اکثر کی قید ہے اور نہ ایک مال اس کے خراب نہ ہونے کی شرط ہے اور ہمارا شافعی و امام شافعی کی استدلال حدیث لیس فی المختصر اوقات صدقہ فریب ہے اور اس جیسی حدیث سے قرآن اور خبر مشہور کی تفصیص نہیں ہو سکتی، یا پھر لیس فی المختصر اوقات صدقہ میں زکوٰۃ کی کمی ہے مثنیٰ ہمز یوں میں زکوٰۃ نہیں، ظاہر ہے زکوٰۃ کے لئے لہ کا مقدمہ واجب ہونا اور دورانِ حولی کا ہونا ضروری ہے یا پھر کسی حدیث میں صدقہ لینے کی نفی ہے یعنی امام وقت صدقہ وصول نہ کرے بلکہ ادب یہ صدقہ کو از خود صدقہ کی نوعیگی کرنی چاہیے، اور دوسری حدیث یعنی لیس فی مادون حصصہ اوسنی صدقہ بھی ضعیف ہے جو خبر آحاد میں سے ہے لہذا اس جیسی حدیث کتاب اللہ اور خبر واحد کے معارض نہیں ہو سکتی۔

نیز حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۵۸، اور مرقات ص ۲۹۳ اور حاشیہ ترقی ص ۸۰ میں ہے کہ اس حدیث (لیس فی مادون حصصہ اوسنی صدقہ) میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور اس حدیث میں مال تجارت کی زکوٰۃ کا بیان ہے اور اس زمانہ میں پانچ و سنی دوسو روپے کے بقدر ہونے تھے تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دوسو روپے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

حاشیہ: بیان تو چل رہا تھا نفس اور ظاہر کے درمیان تعرض کا مگر یہ اس مصنف نے نفس اور مودل کے درمیان تعرض کی مثال پیش کی، الجواب: سوئل اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ ظاہر نہ ہو یہاں صدقہ چند معانی میں ظہر ہے فقہ اہل مال نفس صریح اور ظہر مودل میں متضمن ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب نفس اور ظہر میں تعرض کے وقت نفس کو ترجیح ہوتی ہے تو نفس اور مودل میں تعرض کے وقت نفس کو بددعا دینی ترجیح ہوگی۔

حاشیہ: ایک دینی ہاتھ صانع کا ہوتا ہے اور ایک صانع کی مقدار اخذت میں ۲۳۴ تولا نکلی ہے۔

حاشیہ: حدیث فریب و حدیث ہے نفس کے مسئلہ سنہ میں کسی جگہ ایک ہی راوی ہو (اس کا دوسرا نام فرد ہے اور یہ فرد احدی کی قسم ہے) اور حدیث ضعیف وہ حدیث ہے جس میں حسن اور صحیح کی تمام یا بعض شرائط مفقود ہوں اور اس کی درجہ اول یا دوم سنہ میں انقطاع ہو مگر عدالت اور مضبوطی روئی بخیر ہو۔

### اختیاری مطالعہ

اللفظ: ابوالہول کی جمع ہے اللذان لکن کی جمع ہے فرب صدر باب فتح استمر ہوا ب استعمال دور رہنا المختصر اوقات واحد المختصر اوقات احصا کا۔

عشر اور زکوٰۃ میں فرق: زکوٰۃ کے لئے تو حلال و حولی ضروری ہے، جبکہ شرع زمین سے غلہ وغیرہ حاصل کرنے کی دینا جاتا ہے، مال میں ممانعت ہرگز نہ کرنے کی شرط نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کسی صاحبِ نعلیٰ بی پردہ ہوئی ہو تو اس پر عشر نہیں ہوگا جبکہ ہونا چاہیے اور موال تجارت میں کسی سال اگر نقص نہ ہو ہو تو زکوٰۃ جس پر پھر بھی واجب ہوگی، اور خراج وہ ہوتا ہے جو غیر معمولی زمین کی پیداوار پر لازم کیا جائے۔

وَأَمَّا الْمَقْسُورُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْفَرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ سَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ؛ وَهِيَ لَا يَنْفِي مَعْنَى



کہیں گے، کیونکہ مفسر کے لئے ایسا بیان ضروری ہے جس کے بعد تخصیص دیا جائے کہ احتمال باقی نہ رہے معنی بیان کافی و شافی ہونا چاہیے۔

**مثال:** فسجدہ الملائکۃ کلہم اجمعون حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ کے سجدہ کرنے میں یہ آیت ظاہر ہے اور تفہیم آدم علیہ السلام میں نفس ہے اور ملائکہ جمع معرب باللام ہے جو تمام خالقہ و عام ہے تحریر احتمال ہے کہ جمع ہوں کر تمام فرشتے مراد نہ ہوں بلکہ مرد، کثرت ایک ہوں یہاں کہ کہیں کہیں ایسا ہوتا ہے کہ جمع ہوں کر واحد مراد ہوتا ہے جیسے قرآن شریف کی دوسری آیت اذ قالہ الملائکۃ یا مریم میں ملائکہ سے صرف حضرت جبریل مراد ہیں اسی طرح اہل عرب بھی دو کو مخاطب کر کے یک سے خطاب کرتے ہیں اور بھی مخاطب واحد کو تنبیہ کے صیغہ سے پکارتے ہیں (اس کی تمام تر تعلیقات "مشکوک فیہ" کے کتبوں کا کل "میں" دیکھی جاسکتی ہیں) لہذا ممکن تھا کہ آیت مذکورہ میں بھی الملائکۃ سے کوئی مخصوص فرشتہ مراد ہو اور یہ آیت مخصوص مراد بعض کی قبیل سے ہو تو اس احتمال تخصیص و لفظ کلہم مفسر کے ذریعہ خارج کر دیا، کہ تمام ہی فرشتوں نے سجدہ کیا نہ کہ کسی مخصوص فرشتہ نے، پھر سجدہ میں یہ احتمال داخل تھا کہ اجتماعی طریقہ سے سجدہ کیا یا متفرق طور سے مختلف اوقات میں سجدہ کیا یا سبھی اولیٰ کی جائیگی مگر یہ متفرق طور پر سجدہ کیا ہے یعنی ہر ایک لڑختہ نے علیحدہ علیحدہ دور یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے تو اس تاویل را جمعون مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا کہ سجدہ کی کیفیت اجتماعی نہیں ہے مگر اور ایک ہی وقت میں سجدہ کیا ہے نہ کہ مختلف اوقات میں۔

**حاشیہ:** آپ نے اوپر فرمایا کہ کلہم کے ذریعہ تفسیر کر کے تمام ملائکہ مراد ہیں مگر اعتراض یہ ہے کہ کل بھی تو عموم کے لئے آتا ہے لہذا کل کے عام ہونے کی وجہ سے اب بھی احتمال تخصیص یہ قرار ہے، الجواب: لفظ کل جب عام لفظ کی تاکید واقع ہو تو پھر تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ اس وقت لفظ کل استغراق کا قائلہ دیتا ہے۔ (اور الا واد میں ۸۰، حاشیہ)

**حاشیہ:** اعتراض: جمعون تو شمول پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اجتماع پر جیسے فیقرآنک لاخوہم اجمعون لہذا معلوم ہوا کہ ملائکہ نے اجتماعی طریقہ سے سجدہ نہیں کیا۔ الجواب: اجمعون کے نفسی معنی اجتماعی شمول کے ہیں نہ کہ محض شمول کے لہذا باقی طور پر سجدہ کرنے کا احتمال ختم ہو گیا۔

**حاشیہ:** فسجدہ الملائکۃ الخ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ مثال مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہ ہوتا چاہیے بلکہ اس کو محکم کی مثال میں یہ نہ کرنا چاہیے، کیونکہ مفسر کا احتمال رکھتا ہے، درج احکام میں جاری ہوتا ہے نہ کہ اختیار معنی خبروں میں جبکہ مثال مذکورہ میں فرشتوں کے سجدہ کرنے کی خبر ہے۔

**الجواب:** مسئلہ کے اعتبار سے یہ آیت از قبیل احکام منی ہے یہ گویا یہ ممکن ہے کہ اس حکام کی اصل فرشتوں کو سجدہ کرنے کا امر ہے اور سجدہ کرنے سے پہلے تمام کیا نہ تھا کہ سجدہ کا حکم منسوب کر دیا جائے، اگرچہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ آیت اختیار کے قبیل سے ہوگی اور اختیار کے قبیل سے ہونا ایک عارض ہے جس کی بناء پر احتمال صحیح جا رہا مگر چونکہ



اصل کلام (فرشتوں کو جہنم کے کاغذ) میں احوال منع تھا اس لئے اس کو مفسر کی مثال بتاؤ نہ کہ حکم کی جیسے دھرتی ابراہیم علیہ السلام کو حکم ہوا کہ اپنے کی قربانی پیش کریں مگر اپنے کی قربانی ہونے سے پہلے اس کا حکم منسوخ ہو گیا لہذا یہاں بھی جہنم کرنے کے حکم کا منسوخ ہونا ممکن تھا، ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اب یہ آیت بعد اس کے فرمے کے حکم لغیر ہے اور اب اس میں احوال منع نہیں۔ ہذا نیز حضور کی وفات کے بعد راقون کی حکمت ہے کیونکہ اب احوال منع نہیں ہے اور جس میں انفس کلام کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے احوال منع ختم ہوا ہو وہ حکم لغیر ہوتا ہے، اس آیت کے متعلق مزید اعتراضات بڑی کتابوں میں آئیں گے۔

فہذہ: مفسرین روایتیں ہیں کہ تخصیص و تاویل کا احوال محل اپنے نفی معنی یا اسے منع کی وجہ سے نہ رہے جیسے اس کے اعداد و اکران کے معنی متعین ہوتے ہیں یہ مفسرین کے اعتبار سے تو احوال تاویل و تخصیص ہو کر حکم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے احوال جاتا رہے۔ (مجموع)

وَفِي الشُّرُجِ ابْذِ اِذَا قَالَ فَرُوحٌ جُثْ فَلَانَةَ شَهْرًا يَكْفَا فِقُولُهُ تَزُوْجُثْ حَاطَرُ فِي الْبِكَاحِ اِذَا اُثْ  
اِحْتِمَالِ الْمُتَعَةِ فَاَيْمَ فِقُولُهُ شَهْرًا فُسْرَ اَشْرَادَ بِهِ ، فَقُلْنَا هَذَا مُتَعَةٌ وَفِيَسْ يَكْفَا حَاطَرُ وَلَوْ قَالَ  
لِعَلَانَ عَلَى اَلْفٍ مِنْ نَعْمٍ هَذَا الْعَبْدُ اَوْ مِنْ نَعْمٍ هَذَا الْعَتَا حَاطَرُ فِقُولُهُ عَلَى اَلْفٍ نَعْمٍ فِي تَزُوْجِ  
اَلْاَلْفِ اِذَا اُثْ اِحْتِمَالِ التَّصْيِرِ بَاقِي فِقُولُهُ مِنْ نَعْمٍ هَذَا الْعَبْدُ اَوْ مِنْ نَعْمٍ هَذَا الْعَتَا حَاطَرُ  
الْمُعْرَا بِهِ فَيُتَرَخَّجُ الْمَفْسُ عَلَى اَلْفٍ حَاطَرُ لَافْلَزْمَةُ الْعَالِ اِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْقَبْضِ اَوْ الْعَتَا  
وَقَوْلُهُ لِعَلَانَ عَلَى اَلْفٍ حَاطَرُ فِي الْاِقْوَادِ نَعْمٍ فِي نَعْدِ بَلَدٍ فَاِذَا قَالَ مِنْ نَعْدِ بَلَدٍ كَذَا يَتَرَخَّجُ  
الْمَفْسُ عَلَى اَلْفٍ فَلَا يَلْزَمُهُ نَعْدُ بَلَدٍ بَلْ نَعْدُ بَلَدٍ كَذَا وَ عَلَى هَذَا نَضَائِرُهُ .

### تسبیح

اور احکام شرع میں مفسر کہ ۱۵۰: ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے اسے (براہم میں ایک ماہ کے لئے نکاح کیا تو اس کا قول فَرُوحٌ جُثْ حَاطَرُ میں ظاہر ہے مگر اس میں نہ کہ احوال ہو جو یہ تو حکم نے اپنے قول شہرًا سے اپنے قول فَرُوحٌ جُثْ حَاطَرُ کی مراد کو واضح کر دیا پس ہم نے کہا کہ یہ قول (فَرُوحٌ جُثْ حَاطَرُ) جس سے نکاح نہیں ہے اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے گھر سے اوپر اس غلام کے شخص کے یا اس سامان کے شخص کے ایک ہزار روپیہ ہیں پس قائل کا قول عَلَى اَلْفٍ ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں نہیں ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس حکم نے اپنے قول مِنْ نَعْمٍ هَذَا الْعَبْدُ اَوْ مِنْ نَعْمٍ هَذَا الْعَتَا سے اپنے قول عَلَى اَلْفٍ کی مراد کو بیان کر دیا پس مفسر ان کے وہ راجع ہو گا حتیٰ کہ حکم کے اوپر مال، غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد لازم ہو گا اور قائل کا قول لِعَلَانَ عَلَى اَلْفٍ اَقْرَابِ اَلْفٍ میں ظاہر ہے اور تفسیر کے سک (کے وجوب) میں نہیں ہے پس جب اس نے مِنْ نَعْدِ بَلَدٍ كَذَا کہا (یعنی فلاں

شہر کے مکہ سے) تو منسرفہ میں پراخ ہوگا پس اس سفر اور حکم کو شہر کے مکہ سے نکالنا لازم نہ ہوگا بلکہ فلاں معین شہر کے مکہ لازم نہ ہوگا جس کا سفر نے اٹھارہ کیا ہے اور ای (مثال مذکور) پر منسرفہ دیکھ کر بھی ہیں۔

**تشریح:** وہی الشرعیات اذا قال نزوجت فلاحۃ شہراً مکمل الف مفسر کی مکمل معنی اخبار کے قبیل کی تھی اور یہ مثال احکا مشریم کے قبیل سے ہے کسی آدمی نے یہ جملہ بولا تو نوجوت فلاحۃ شہراً ہو گیا میں نے فلاں عورت سے نکاح کر لیا ایک ماہ کے لئے اسنے درایم میں مثلاً نجاس درایم میں تو کاکل کا قول نزوجت فلاحۃ خاص ہے اور نکاح کے معنی میں ظاہر ہے کہ نزوجت کون کر نکاح کے معنی ذہن میں آتے ہیں اور یہ لفظ نکاح ہی کے معنی میں حقیقت ہے مگر اس میں مجاز قبول کا احتمال ہے کہ کہیں اس سے مراد احد نہ ہو کیونکہ جس طرح نکاح میں عورت سے دلی اور تناسخ کی ملک حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح احد میں بھی حاصل ہوتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ نکاح کے بعد ملک دلی رہتا ہوتا ہے اور احد میں ایک شخص اور محد و مدت کے لئے ہوتی ہے اور لفظ نزوجت کا استعمال دوام اور توفیق دونوں طرح کے ترغ اور فائدہ کے لئے ہوتا ہے تو منسرفہ نے اپنے قول شہراً سے اپنے قول نزوجت کی تفسیر کر دی لہذا ہم کہیں گے کہ نزوجت سے مراد احد ہے نکاح نہیں ہے۔

**حاشیہ:** احد کے لئے تو ضروری ہے کہ لفظ انتفع استعمال ہو مثلاً عورت سے کہنا جائے عودی بنی عشرۃ فانتفع بک انما حالانکہ عبارت بالا میں نزوجت کا لفظ ہے جس کو نکاح موقت کہتے ہیں نہ کہ احد حالانکہ مصنف نے فرمایا هذا معنی۔

**الجواب:** جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ وقت معین کی قید ہے تو یہ حدی کے معنی میں ہے اور احد کے مثل حق ہے اور حقیقت میں اور توفیق دونوں ایک ہی شے ہیں۔

**حاشیہ:** نزوجت فلاحۃ شہراً کو مفسر مثال میں پیش کیا اور منسرفہ میں احتمال فرماتا ہے حالانکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندوں کے کلام میں تناسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

**الجواب:** یہ ممکن ہے منسرفہ کے حکم کی طرف سے بیان ہو جو وہ ہے اور ممکن ہے نہیں کیونکہ یہ بندے کا کلام ہے چنانچہ بندے کے کلام میں تناسخ نہیں چلتا مثلاً ابتداء اسام میں جائز تھا مگر خیر کے دن حرام کر دیا گیا پھر جنگ او طاس میں حقان دن کے لئے حلال کیا گیا پھر اس کے بعد سے لیکر قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے صرف شیعہ لوگ اس کو باطل جرحتے ہیں۔ **مترجم:** ہم یہ دیکھتی طور سے نکاح کر لینے کا مدت متعین ہو یا نہ ہو وَلَوْ قَالَ لَفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَيْحِ قَالَ كَقَوْلِ لَفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَيْحِ اپنے اوپر ایک ہزار روپے لازم اور نہ بت کرنے میں جس سے کہ کوئی علی الزام کے لئے آتا ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ قابل پر سفر کے لئے فوراً ایک ہزار روپے واجب الادا ہوں مگر منسرفہ نے اپنے قول میں ففین هذا الغنیۃ تو من ففین الصناع کے ذکر یہ تفسیر کر کے ظاہر کر دیا کہ یہ ہزار روپے اس غلام یا سامان کے بدلہ اور قیمت میں ہیں جو میں نے آپ سے خریدا ہے اب اس کلام کا فائدہ یہ ہے کہ جب

تک فاکل اس غلام اور سامان پر قبضہ نہ کرے تو اس پر ایک ہزار روپیہ دینا لازم نہ ہوں عبادتہ مذکورہ میں اگرچہ ہم کا قصہ لازم الف علی الفاکل مطلق ہے مگر مفسر، نص پر توفیق رکھتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوگی اور فاکل پر لازم الف بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص لفلان علی الف بولے تو یہ عبارت ایک ہزار کے افراد میں ظاہر ہے اور ایک ہزار روپیہ شہر کے سکندر ان کی اوقات لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اگر منظم نے اپنے کلام سے کسی خاص جگہ کے سکوں کی وضاحت اور تفسیر کر دی، تو وہی لازم ہوں گے، کیونکہ مفسر کو نص پر ترجیح دی جاتی ہے، وعلنی هذا مطلقاً اس جیسا اور بہت سی مثالیں ہیں جن کو رات دن ہم اور آپ استعمال کرتے رہتے ہیں، مگر چونکہ اس طرف توجہ نہیں دیتے تو ان میں بھی اس طرف سیقت نہیں کرتا، بغرض اختصار ان کو ترک کیا جا رہا ہے۔

**حادثہ:** مصنف نے چند طور قبل لفلان علی الف کے بارے میں یہ کہا تھا کہ یہ جملہ لازم الف میں نص ہے، اور اب اسی مثال کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ نقد البلد میں نص ہے، لہذا اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ ایک کلام کے مختلف مقامہ ہو سکتے ہیں اور موقع محل کے اعتبار سے غلام واحد سے کسی ایک مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور پھر اسی کلام سے کسی دوسرے موقع پر دوسرے مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور مفسر کا حکم حکم کے ساتھ بیان ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

#### اختصاصی مطالعہ

اجواء: قولہ لزوجہ اعتبار وضع خاص، ہم مشترک و توالی میں سے خاص ہے اور مطلق وضع میں سے مطلق ہے اور اعتبار استمال حقیقت و لزام وضع و کتاب میں سے حقیقت ہے اور وضع ہے اور حقیقت کی چیزیں قصوں، معجزہ، مجرورہ اور حداد میں سے حقیقت سمجھو اور اعتبار دونوں اظہار نص و مفسر حکم میں سے ممکن کے معنی میں خاص ہے۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهِيَ مَا أَزَادَ قَوْلًا عَلَى الْمَفْسَرِ بَعْدَ لَا يَجُوزُ جَوَازُهُ أَصْلًا جَوَازُهُ لَبَّى الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِ مَا قُلْنَا فِي الْأَوَّلِ إِنَّهُ لَفُلَانٌ عَلَى الْفِ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا غَنَةً وَعَلَى هَذَا مَظَاهِيرُ وَحُكْمُ الْمَفْسَرِ وَالْمَحْكَمِ لُزُومٌ لِلْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُخَالَفَةَ لَمْ يَهْدِهِ الْأَرْبَعَةُ أَرْبَعَةُ أُخْرَى تُقَابِلُهَا لَفْظُ الْعَمَلِ الْغَيْبِيُّ وَجِبَتْ الثَّغْيُ الْمُسْجَلُ وَجِبَتْ الْمَفْسَرُ الْمُجْمَلُ وَجِبَتْ الْمُحْكَمُ الْمُشْتَبَاهُ.

#### تفسیر جامعہ

محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر پر بوجہ ہو اور اس طریقے سے کہ محکم کے خلاف کوئی بھی احتمال یا کل روا نہ ہو محکم کی مثال کتاب اللہ میں إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اور إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ہے اور ممکنات میں محکم کی مثال وہ ہے جو نہ ہو، فعل میں اقرار کے سلسلہ میں بیان کی اور وہ یہ ہے لفلان علی الف من ثمن هذا العبدہ پس یہ لفظ یعنی پورا جملہ غلام کے عوض لازم الف میں محکم ہے (یعنی من ثمن هذا العبد کے اضافہ سے اب یہ محکم بن

کیا اور اس مثال پر ان کے دیگر نظائر بھی ہیں۔

و حکم المفسر والمحكم الخ اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی اور یقینی طور سے عزم کا زہم ہوتا ہے، مگر ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر اور محکم) کے لئے دوسری چار اقسام ہیں، ان کے بالقدار ہیں، پس ظاہر کی ضد قطعی ہے اور نص کی ضد محتمل ہے اور مفسر کی ضد محتمل ہے اور محکم کی ضد قطعی ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف کا مقصد بڑا المراد کی اقسام اربعہ میں سے قسم اربعہ یعنی حکم کا یہ ان شروع کر رہے ہیں نہ نچھڑاتے ہیں کہ حکم دو کلام ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھا ہو یا اس طرح کسی کے خلاف کہ بالکل جائز نہ ہو۔ یا رد حکمنا چاہیے کہ مفسر اور محکم دونوں قسمی ظہور اور مفسر میں برابر ہیں اسی وجہ سے مصنف کتاب نے ماخذ اور قوت فرمایا کہ ماخذ اور مفسر کا حکم کے مقابلہ میں قوت زیادہ ہوتی ہے کیا کہ حکم کے اندر اختلاف بھی نہیں ہوتا تو حکم میں یقین ماسوں سے قطعی حکم تاویل و تخصیص اور شرط و طرہ سے غیرات سے ماسوں ہوتا ہے، حکم کی مثال ان اللہ یکنی نسبی علیہ اور ان اللہ لا یضمن الناس شیئا ہے یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں متضاد ہیں، پہلی آیت کا مضموم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو تم پر بیزار و عظم ہے کیونکہ ظلم مصدق کمال ہے جس میں ضد نقصان دہل ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالہ کو سمجھتا ہے اور نقصان و جہل کی جملہ صفات سے منزہ اور بالاتر ہیں، اور دوسری آیت کا مضموم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ظلم نہیں کرتے مثلاً کسی کی نیکیوں میں کمی کر دیں یا کسی کے گناہوں میں زیادتی کر دیں، کیونکہ ظلم مصدق مذموم ہے اور اللہ تعالیٰ جملہ صفات مذمومہ سے منزہ اور بالاتر ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کا مصدق صحت سے متصف ہونا اور اس کا ظلم کرنے سے منزہ ہونا ایسی چیز ہے جو کسی طرح کی تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہذا یہ دونوں آیتیں متضاد ہیں، پہلی آیت اللہ تعالیٰ کو تمام اشیا کا عظم ہونے میں محکم ہے اور دوسری آیت اللہ کے کسی پر ظلم نہ کرنے میں محکم ہے، محکم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حکمنا چاہیے یعنی نفس کا حکم میں ایک معنی ہوں، چنانچہ مثال کا احتمال نہ رکھیں جیسے تو حیدر باری، وصفا باری، اور امتیازات کی خصوصیات یا ایسی خصوصیات جو ان بات اور اولیٰ بہتم کی خبر سے متعلق ہوں یا مثلاً لغوی میں ایہ لفظ ہو جو خبر کی بیشکی اور خبر کے عدم نسخ پر بات کرے جیسے ولا یجملوا لکم شہادۃ لہذا میں لفظ ہذا ایسی جیسے ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے الجہادُ ما حاربنا بغیر اللہ تعالیٰ الی ان یقتلوا احرارہم الا بعدہم اذ جال (ابو داؤد) یہ دوسری بحث سے شروع ہو کر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ اس مسئلہ کا قرنی کر دہ پائی تو قائل کر دے یعنی قیامت تک دوسری حدیث میں ہے الجہادُ ما حاربنا اللہ تعالیٰ الی یوم القیامت و محاربہ یعنی رو حکام سے جس میں لی القیامت، احتمال نسخ موجود ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات نہ ہونے کی بناء پر احتمال نسخ جائز ہے۔

و علی المتعکبات ما قلنا فی الاقوال الخ احکامات سے متعلق محکم کی ایک مثال پیش فرما رہے ہیں اور وہ مثال وہی ہے جس کو ہم نے مفسر کی مثال میں پیش کیا ہے کہ کسی آدمی نے اپنے اسیب بڑا کر اقرار کرتے ہوئے کہا نعلن علی انفس من ثمن هذا العبد تو علی الف مختلف و ثابت کا احتمال رکھتا تھا کہ وہ ایک بزرگ نسب کے ہیں

ذاتی کا عرض ہے وہ یہ کہ جس طرح منہ ہذا القصد بہ کربات واقع اور حکم ہوئی کہ یک ہزار درپہ غلام کی قیمت کے عوض میں میں اب وہ اس اقرار سے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ آپ حضرات نے سنا ہوگا المرء یوحد بدلو اورہ (آئی اپنے اقرار کی وجہ سے نافذ ہوتا ہے) ہذا الخلاق علی الف من ضمن ہذا القصد حکم کی مثال ہے اور اس پر حکم کی دیگر مثال کو بھی قیاس کر لیجئے۔

احقر اخی: معصفت نے حکم مضمر دونوں کی ایک ہی مثال پیش کی ہے یعنی لفظی علی الف من ضمن ہذا القصد جبکہ مضمر و ظہور کا فرق آپ نے پڑھایا ہے کہ ظہور میں بمقابلہ مضمر کے قوت زیادہ ہوتی ہے۔

الجواب: ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ کلمات کے اندر مضمر اور حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ وضاحت اور ظہور دونوں میں برابر اور یکساں ہوتا ہے اور وضاحت کی نسبت مضمر پر ہوجاتی ہے نیز اس کی وجہ سے انہوں کی ایک ہی مثال پیش کر دی گئی اور دوسرا جواب یہ ہے کہ میں کہہ جائے کہ یہ لفظ علی من ضمن ہذا القصد حیثہ و معنی نہیں ہے بلکہ اس کا احوال نہ ہونے کی وجہ سے بحر حکم کے ہے نیز جواب اس کے حقیقہ حکم ہونے کی نفی کر دی تو اب اعتراض وافی نہ ہوتا و حکمہ المضمر و المسحک لزوج لعل یھسا لا محالہ مضمر و در حکم کا ضمیر ان دونوں پر تھا یقیناً علی کا لازم ہوتا ہے یعنی ان دونوں سے بہرہ شد و حکم علیہ یقیناً ہو گا اور ان کے واجب پر علی نہ تھا بھی ضروری ہوگا۔

حاشیہ: ان دونوں کا حکم ایک ساتھ اس لئے بیان کیا کیونکہ دونوں کا حکم حمد ہے نہ وجہ اخذ یہ ہے کہ دونوں شخصوں میں دوہلی کا حق نہیں رکھتے مری یہ بات کہ مضمر و فتح کا احتمال دیکھا ہے تو مضمر کا حکم حکم جیسا کہسے ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مضمر میں احتمال فتح رہتا اس پر اتفاقاً عمل کے واجب ہونے میں کوئی خلل نہیں آتا اور احتمال فتح کی علی الف علیہ حکم کے زمانہ تک نہ کہ آپ علی لکھنویہ و علی افادات کے بعد۔

حاشیہ: مضمر اور حکم میں تقاضی واقع ہوتا ہے کہ کوئی چیز ہوگی جیسے قول باری تعالیٰ واستشهدوا بصدقی عدل حکم محمد و علی الف الذلف (دو آدمی جس کو دوسرے سے پرزہ کا اقرار کرنے کی بناء پر نہ مل سکے جو جی ۱۰ کوڑے) کے بارے میں منہ ہے کہ بعد تو آپ اس کی تردید قبول کی جاسکتی ہے کہ مذکورہ کے بعد وہ بدل میں آیا ہے مگر ولا یتنبوا لھم شہادۃ لھا بعد و علی الف الذلف کی شہادت قبول نہ کرنے کے بارے میں حکم جیسا کہ مضمر و فتح ہوئی اور اس سے ثابت شد و حکم واجب العمل ہوگا اور بعد و علی الف الذلف کی شہادت بھی قبول نہ ہونے کے بعد الا بعدہ رابعہ و آخری فقاموا بالحق مذکور و چار قسموں میں ظاہر میں مضمر حکم کے مقابلہ میں چار قسمیں دوسری جہاں میں ظاہر کے مقابلہ میں ظنی ہے کہ اس طرح ظاہر میں ایک درجہ ظہور و وجہ ہستی صرف شخص حید سے تو اس نے بالذات ظنی ہے کہ اس میں ایک درجہ ظاہر ہوتا ہے یعنی کسی عارض کی بناء پر فقہ اور نفس کا متعلق متعلق سے کہ ہر طرح میں میں کہہ کر مضمر ہوتا ہے یعنی نفس کا کام اور موتی حکم کی بناء پر تو اس کے متعلق متعلق میں دو درجہ ظاہر ہے یعنی ظنی ہونے کے ساتھ ساتھ و اچھ و اپنے ہم

شکلوں میں داخل ہو کر مشتبہ ہو جاتا ہے اور منہر کا متعلق مجمل ہے یعنی منہر میں اتنا ظہور ہوتا ہے کہ تخصیص و تاویل کا احتمال بھی نہیں رہتا، بلکہ حکم اپنی مراد کو خود واضح کر دیتا ہے تو اس کے مقابل مجمل ہے کہ اس میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ بغیر شقم کے بیان کے محض طلب دلیل سے خفاء نہیں ہوتا اور حکم کا متقابل قضا ہے کہ جس طرح حکم میں اتنا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں تغیر و تبدل کا وہم بھی نہیں ہوتا خواہ اس کے متقابل قضا میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ حکم کی جانب سے دینا کے اندر اس کا بیان آنے کی بھی امید نہیں ہوتی۔

دلیل حصر: لفظ کے اندر خفاء اور پوشیدگی کسی عارض کی وجہ سے ہوگی یا نفس میخ سے اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ غنی ہے اور اگر پوشیدگی نفس میخ کی وجہ سے ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو قرآن میں خود ذکر کرنے سے یا پوشیدگی دور ہو جانے کی یا نہیں اگر دور ہو جائے گی تو وہ مشکل ہے اور اگر قرآن میں خود ذکر سے بھی وہ پوشیدگی دور نہ ہوگی تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم کی طرف سے بیان آنے کی توقع ہوگی یا نہیں اگر بیان آنے کی توقع ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ قضا ہے۔

فَالْمُحْضَرُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بَعْدَ مَا لَا مِنْ حَيْثُ الْمُتَّبَعَةُ بِأَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيَ فِي حَقِّ الْمُرَادِ وَالْبَاطِنُ

### ترجمہ

پس نفی و الفاظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہونے کی سیئہ کے اعتبار سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا میں ہے جس قول باری تعالیٰ (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) حصر کے حق میں تو ظاہر ہے مگر جب کتبے اور کتبے چور کے حق میں غنی ہے۔

تفسیر: نفی و الفاظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی بنا پر پوشیدہ ہونے کی سیئہ کی وجہ سے یعنی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں تاخیر ہو لیکن اس لفظ کے اندر بعض افراد کے واسطے میں تاخیر عارض خفاء اور پوشیدگی پیدا ہوگئی ہو جیسے السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الخ کے اندر لفظ السَّارِقُ اپنے معنی میں تو ظاہر ہے کہ سرقت اور چوری بالکل مفہوم و محترم و خفیہ طریقے سے ہونے کو کہتے ہیں اور اس کا علم قضا پر ہے، بشرطیکہ وہ ہم کی چوری کی ہو لیکن بعض دیگر الفاظ مثلاً جیب کتبہ اور کتبے چور جن میں صفت سرقت کی یا زبانی کے ساتھ پائی جاتی ہے، ان کی بہ نسبت لفظ السَّارِقُ غنی ہے کہ ان کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، نہیں اور نفی ہونے کا سبب ایک عارض ہے اور عارض یہ ہے کہ عرف عام میں ان کو کوئی بھی سارق نہیں کہتا بلکہ جیب کتبہ کو طراز کہتے ہیں، اور کتبے چور کو ہاشم، اور ان لوگوں کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوتی کہ طراز میں چوری کے معنی کی زیادتی ہے کہ طراز اس بیدار شخص کا دلی غفلت کی حالت میں ہل لے اڑتا ہے جو اپنے مالی کی حفاظت کا قصور رکھتا ہے جبکہ سارق اس وقت چوری کرتا ہے جبکہ مالک سویا ہوا ہو یا اپنے مال کے پاس موجود نہ ہو بلکہ کہیں گیا ہو جو۔

اور نداشت کے علاوہ نہ رکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے اندر سرقہ و چوری کے معنی کی کمی ہے کہ نداشت غیر مرغوب مال یعنی کفن کو مقام غیر محفوظ یعنی قبر سے چراتا ہے اور میت کفن کی حفاظت پر قادر بھی نہیں ہوتی، جبکہ سارق مال مرغوب کو مکان محفوظ سے چراتا ہے البتہ السارق و السارقہ فاما قطعوا الخ کے اندر لفظ السارق طرار اور نداشت کے سلسلے میں غلطی ہے، اب یہ سمجھئے کہ غلطی کے اندر چونکہ غلبہ کرنی پڑتی ہے لہذا غلبہ کے بعد مطلق ہوگا کہ طرار کے اندر چوری کے معنی کی زیادتی ہے لہذا اس پر حد سرقہ جاری ہوگی یعنی دس درہم کی چوری پر قطع یہ کا حکم ہوگا کیونکہ طرار جرم میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نداشت کے اندر چونکہ چوری کے معنی کی کمی ہے اس لئے اس پر قطع یہ کا حکم نہ ہوگا، بلکہ حاکم وقت جو مناسب سمجھے سزا دے گا تاکہ اس طرح کے جرائم کا انداد ہو جائے۔

اختلاف ابی انس: طرار کے معنی میں قطع یہ اور نداشت کے معنی میں عدم قطع یہ کا حکم امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے، اور امام شافعی اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کفن چور کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، دلیل: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے: من لبس کفنہ (جو کفن چرائے ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے) ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قطع یہ کا حکم سیارہ و مصلح ہے نہ کہ بطور حد شرعی کیونکہ دوسری حدیث اس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے لا قطع علی المصنفی اور غرضی مال مدینہ کے یہاں نداشت کو کہتے ہیں، معلوم ہوگا کہ غلطی یعنی نداشت (کفن چور) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم سارق اقرار اپنے غصب و خلیفہ کفن چور کے قطع یہ کا مقتضی ہے، اسی لئے اس کو سارق کہا گیا ہے اور حرف تشبیہ استعمال کیا گیا ہے (یعنی ہمارے مردوں کی چوری کرنے والا ہمارے زندوں کی چوری کرنے والوں کی طرح ہے) نیز کفن کی چوری میں مردوں کی بے حرمتی بھی ہے۔

الجواب: اس کو جائز اسارق کہہ دیا گیا ہے اور تشبیہ سے میں احتمال ہے کہ قطع یہ میں تشبیہ ہے یا عتاء میں، لہذا مشہد پیرا ہو گیا اور حد بیٹ ہے الحدود قدس وھا بالشہادت (یعنی شکوک و شبہات کی بناء پر حد میں ساقط ہو جاتی ہیں)

فتاویٰ: اگر قبر متقل ہو جب بھی قطع یہ نہ ہوگا (مکنا فی المذم المعاصر)

اور متقل قبر سے کفن چرانے کے سلسلہ میں، دوسرا قول یہ ہے کہ قطع یہ ہوگا کیونکہ اس شکل میں وہ شخص مقام محفوظ سے چوری کر رہا ہے، وعند عبد الوزاق ان عمر رضی اللہ عنہ کتب الی حاملہ بالیمن ان یقطع ایدی قوم یسفرون المقبور (نور الانوار ص ۹۰)

اعترافی: جب طرار کا جرم سارق سے بڑھ کر ہے تو طرار کو سارق سے بڑی سزا دینی چاہیے حالانکہ طرار کی سزا قطع یہ ہے نہ کہ اس سے زائد۔ الجواب: طرار کا فعل، سرقہ ہی ہے گو کیفیت اور نوعیت میں طرار کا فعل تکمیل ہے لہذا جب طرار کا فعل طرق سرقہ ہی ہے تو جو سزا دی گئی ہے وہی سزا طرار کو ملے گی تاکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری سزا۔

فتاویٰ: فالعقلی میں غلطی سے غلطی اصطلاحی مراد ہے اور صاحبین میں غلطی لغوی مراد ہے تاکہ تعریف اشیاء لغویہ

وَكُنْذَلِكْ قَوْلُهُ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِيَةِ عَنِىُّ لِي حَقِّ اللُّوطِيَّةِ وَنَوَ خَلْفَ لَا  
بِأَكْلٍ لِأَجِبَةٍ كَانَ ظَاهِرًا لِيْلَهُ يَنْفَكُهُ بِهِ عَفِيٌّ لِي حَقِّ الْيَسْبِ وَالزَّانِيَانِ وَحُكْمُ النِّعَمِيَّةِ رَاجِعُونَ  
النَّظْلِبِ حَتَّى يَرْوُونَ عَنْهُ الْخَفَاءُ .

### ترجمہ

اور اسی قول سابق کی طرح اللہ تعالیٰ کا قول مافی الزانیۃ و الزانی (اور زانیہ) کے حق میں تو ظاہر ہے مگر  
لوٹی کے حق میں غبی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھالی کہ وہ سب سے نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں تو ظاہر ہے جن کو نکلے اور نکلے  
کے بطور دکھایا جاتا ہے مگر اگر موراثہ کے بارے میں غبی ہے، اور غبی کا حکم جن کو کا دایب ہوتا ہے حتیٰ کہ اس غبی سے پوشیدگی  
زائل ہو جائے۔

**توضیح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ کے قول الساری والسارۃ کی طرح اللہ کا دوسرا قول الزانیۃ  
والزانی فاحلوا کل واحد منہما ما حللہ ہے (زانی اور زانیہ کو سب کوڑے مارو) یہ آیت نہ تار کے بارے  
میں تو ظاہر ہے کہ جو کوئی (مرد و عورت) زنا کا ارتکاب کرے اس پر سو کوڑے مارے جائیں جبکہ وہ شادی شدہ نہ ہو،  
کیونکہ اگر زانی اور زانیہ شادی شدہ ہوں تو پھر ان پر جہم کیا جائے گا، اور نہ کہتے ہیں عورت کی سانسے کی شرمگاہ میں دبی  
کے ذریعہ شہوت پروری کرنے کو جبکہ وہ اس کی نہ حقیقتاً ملک ہو نہ شہا مگر الزانیۃ و الزانی الخلام: بے حق میں غبی ہے  
کہ اس پر حد نہ نافذ ہوگی یا نہیں؟ اور یہ خود مالک عارض کی بناء پر ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ الخلام باز کو عرف نام میں زانی  
نہیں کہتے بلکہ لوٹی کہتے ہیں، اور ناموں کے اختلاف سے صفائی مختلف ہو جاتے ہیں اور غبی میں چونکہ طلب و تجو کرئی  
پڑتی ہے لہٰذا الواطی کے معنی کی طلب اور تجو کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ غلطی و غامضی کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر زنا  
کے معنی کی کس حد تک پائے جاتے ہیں کیونکہ زنا کے معنی کے دو جز ہیں ۱۔ سانسے کی شرمگاہ میں قضاء شہوت ۲۔ غیر ملک  
میں قضاء شہوت اور الواطی میں غیر ملک میں تو قضاء شہوت ہوتی ہے مگر سانسے کی شرمگاہ میں نہیں ہوتی لہٰذا ایک جز فوط  
اور کیا نیز زنا کے اہم مرد و عورت دونوں کو کمال شہوت ہوتا ہے جبکہ الواطی کے اندر فحش کو باوجود شہوت ہوتی ہی نہیں نام  
ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ لوٹی غلطی ہے نام رکھنے کی وجہ اس کے اہم معنی زنا کی ہے لہٰذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک لوٹی یعنی  
لوٹے سے باوجود زنا (سو کوڑے) نافذ نہیں ہوگی، بلکہ کوئی دوسری سزا دیدی جائے گی جس میں صحابہ کرام نے اختلاف کیا  
ہے مثلاً اس کو ہمارا یا بلند گانہ سے لگا کر یا باہر دوار جگہ میں مقید کر دینا نیز میں اختلاف سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لوٹی کی  
سزا وہ نہیں ہے جو زنا کی ہے، لہٰذا اصحاب المسلمین یا سنا کم وقت جو سزا مناسب سمجھے نافذ کر دے، صاحبین فرماتے ہیں کہ  
الخلام باز کا غلطیہ سے لوٹی نام تجویز ہونے کی وجہ اس کے اہم معنی زنا کی زیادتی ہے کہ غیر ملک میں ناجائز طریقے سے  
قضاء شہوت میں تو زانی اور لوٹی دونوں برابر ہیں مگر لوٹی چونکہ ملک اور نفس مقام میں قضاء شہوت کرتا ہے اس لئے اس کا



جرم نہ ہے بڑھا ہوا ہے، لہذا اس پر بھی حد نہ نافذ ہوگی، چند مفید باتیں ملے اور اپنی مہک جی سے زمانہ گریہ یا مشغہٴ فانی کو بولی سمجھ کر کس بالشووت کر لیا تو یہی حرام ہو جائے گی، اسی طرح اگر ساس کو خشوت کے ساتھ بھاریا تب بھی جی حرام ہو جائے گی۔

اولو حلف الصبح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فاکہ نہیں کھاؤں گا یعنی دو چیز ہو بطور لذت اور خوش طبعی کے لئے کھائی جاتی ہیں جیسے خربوزہ اور تر تیز وغیرہ تو فقط فاکہہ ان پر وہ بات کے معنی میں تو ظاہر ہے جو صرف بطور تفریح ولذت اور خوش طبعی کے لئے کھائے جاتے ہیں ان کے کھانے سے حادث ہو جائے گا مگر انکو اور انار کے مسئلے میں خفی ہے کہ انکو اور انار کے کھانے سے حادث ہو گا یا نہیں اور خفی ہونے کی وجہ ایک خارج ہے کہ عرف عام میں انہیں فاکہہ نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے اندر فاکہہ کے معنی کی چیز کے ساتھ پائے جاتے ہیں کہ انکو اور انار میں غذا میت بھی ہے اور اس سے جان کا قوام بھی وابستہ ہے جبکہ تھک اور ختم نہ اسے روفی چیز کو کہتے ہیں اور خود اس تو سب انسان برابر ہیں مگر خدا کھاتے ہیں یعنی وہ چیز جس سے زندگی باقی رہے جب کہ فاکہہ میں سب برابر نہیں ہیں، چنانچہ انکو کھانے سے بھوک مٹ جاتا ہے نیز صرف انکو کھا کر زندگی بسر کی جا سکتی ہے، اسی طرح انار میں بھی قوام بدن سے کہ اس کو وہاں بھی کھایا جاتا ہے اور جو ایسا وہاں کو فقط و ختم نہیں کہ جاتا، گویا انکو اور انار فاکہہ کے نزدیک ہے بلکہ خدام کے نزدیک بھی ہے، جبکہ فاکہہ کا لفظ صرف تھک و اٹلے پہلوں پر الحاق کے لئے محدود ہے، لہذا امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے نتیجہ میں حائف انکو اور انار کھانے سے حائف نہیں ہوگا اور اگر قسم کھاتے وقت انکو کے ذکر نے کسی نیت صحیحی خواب انکو کے کھانے سے متعلق غایہ حادث ہو جائے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ لفظ فاکہہ انکو اور انار کے حق میں اس لئے نفی ہے کہ انکو اور انار میں معنی فاکہہ کی زیادتی ہے کیونکہ ان دونوں میں عمدگی اور لذت زیادہ ہے جبکہ حائف مذکورہ انار اور انکو کے کھانے سے حادث ہو جائے گا اور کھینچے امام صاحب کے نزدیک انکو اور انار میں فاکہہ کے معنی کی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک زیادتی کے ساتھ تو ممکن ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں انکو اور انار فاکہہ میں شمار نہ ہوتے ہوں اور صاحبین کے زمانہ میں یہ چیزیں عرف کے بدلنے سے فاکہہ میں شمار ہوتی ہوں جیسا کہ آج کل انکو اور انار کو بطور عمدہ اور خوش طبعی کے کھاتے ہیں۔

و حکم الحقیقی الحج فلیکے کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقصدات میں مطلب اور فرائض کی جائے تاکہ اس کا خفا اور ہو جائے اور پتہ چل جائے کہ خفا کی یہ غلاں جزئی میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی، چنانچہ معنی کی زیادتی کی شکل میں حکم نافذ ہو گا اور معنی کی کمی کی شکل میں حکم نافذ نہ ہو گا یعنی اگر فحش میں ظاہر کے معنی کی زیادتی ہے تو اس پر وہی حکم نافذ ہو گا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے، اور اگر فحش میں ظاہر کے معنی کی کمی ساتھ پائے جاتے ہیں تو پھر فحش پر ظاہر سے ماخوذ حکم نہیں لگے گا، حسی اور نورانی قوانین میں ہے حکم الحقیقی البطلان فیہ وهو الصلت الاولیٰ۔

اجہو... قولہ انما ابنا زانی با متبادر مع الخافا خاص، عام، بشرک م، تولد میں سے خاص ہے اور با متبادر متبادل یقینت

دعا ضروری و کتاب میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور باہر تصریح لفظ ظاہر نہیں مفسر محکم میں سے ظاہر ہے اور یہی لفظ  
اولیٰ کے حق میں بھی مشکل، مکمل و متقابل میں سے فنی ہے۔

وَأَمَّا الْمُشْكَلُ فَهُوَ مَا إِذَا دَخَلَ عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَتَهُ دَخَلَ  
فِي أَشْكَالِهِ وَأَمَّا هِيَ حَتَّى لَا يَمْلَأَ السَّمْعُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ يَأْتِي بِمَنْزِلَةٍ حَتَّى يَنْتَهِزَ عَنْ أَمَلِهِ وَيُطَيِّرَهُ  
فِي الْأَحْكَامِ خَفِيَ لَا يَأْتِيهِ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ فِي الْعَمَلِ وَالذَّبِيسِ لَأَمَّا فَوْزٌ مُنْكَبِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالنَّيْبِ  
وَالنَّيْبِ حَتَّى يَطْلُبَ فِي الْمَعْنَى الْأَيْدِي ثُمَّ يَأْتِي بِمَنْزِلَةٍ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يَوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالنَّيْبِ  
وَالنَّيْبِ أَمْ لَا.

### ترجمہ

اور ہم حال مشکل تو وہ وہ لفظ ہے جو پوشیدگی میں فنی پر لا حاد ہو، تو یا کہ سامع پر اس کی حقیقت پوشیدہ ہونے  
کے بعد وہ لفظ اپنے ہم شکلوں اور ہم شکلوں میں داخل ہو گیا ہو، حتیٰ کہ اس کی مراد کو حاصل نہیں کیا جاسکتا، مگر صریح اور پھر  
غور و فکر کے ذریعہ یہاں تک کہ وہ اپنے ہم شکلوں سے متنازع ہو جائے اور مشکل کی تعمیر احکام میں یہ ہے، کسی نے قسم لگائی  
کہ وہ (وہ) نہیں کھائے گا تو اس کا یہ قول مر کہ اور شہرہ میں تو یہ ہے مگر یہ قول گوشت، داند اور پیچہ میں مشکل ہے حتیٰ کہ  
(اولاد و بچہ) کہ اس کے معنی کو طلب کیا جائے گا اور پھر (چٹا) اس میں خود و فکر کی جے کی کہ یہ معنی کیا گوشت، داند اور  
پیچہ میں پائے جاتے ہیں یا نہیں۔

**تشریح:** فنی کے بیان سے ظاہر ہو کر اب مصنف قسم دوم یعنی مشکل کا بیان شروع فرما رہا ہے جس چنانچہ  
فرماتے ہیں کہ مشکل وہ لفظ ہے جس کا فہم لیس میض سے ہونے کی وجہ سے فنی سے زیادہ ہو (فنی کے اندر دھوا و امر ماضی  
کی وجہ سے ہوتا ہے) گویا کہ لفظ کی مراد سامع پر فنی حریفہ نہ آسکے یہ ہوا کہ وہ لفظ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا حتیٰ کہ  
لب اس کی مراد سے واقف ہونے کے لئے لفظ اس کے معانی کو طلب کیا جائے یعنی یہ غور و فکر کی جائے کہ یہ لفظ کتنے  
معانی میں مستعمل ہوتا ہے، جس طرح کہ مشترک پند معانی کے لئے وضع ہو گئی، پھر اس کے بعد امر کی غور و فکر (جس کو  
تامل کہتے ہیں) کی جائے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں، پس سے وہ لفظ اپنے ہم شکلوں سے متنازع ہو جائے۔

**حاشیہ:** اس وضاحت سے فنی اور مشکل کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ حتیٰ کہ ان کے اندر صرف طلب کافی ہے اور مشکل  
کے اندر اولاً طلب پھر جہ فنی۔

فنی کی مثال اس لڑکے کی سی ہے جو اپنے بچے سے نرا ہو کر پھر لڑکوں اور صورت خیمہ کے درپوش ہو جائے تو اس کو  
صبر طلب یعنی تلاش کرنا پڑے گا، اور مشکل کی مثال اس عطر ہے کہ وہ لا کر نثار ہو کر اپنی صورت و ہیئت بھی بدل  
ڈالتے اور اپنے ہم شکل لڑکوں میں غلط فہم ہو جائے تو اب تلاش کرنے کے بعد یہ بھی غور و فکر کرنا پڑے گا کہ یہ لڑکا کون  
لڑکوں میں کون سا ہے جس کی طرح مشکل لفظ ہے کہ اس کے معانی کی طلب کے بعد یہ بتا کر دینا ہوتا ہے کہ کون امر اور

کونہ ہے تاکہ تمام احتمالات دفع ہو جائیں اور معنی مرادی متبصر ہو جائیں۔ و نظیرہ فی الاحکام النع مشکل کی مثال احکامات کے اندر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اذام (سائن) نہیں کھائے گا تو لفظ اذام سرکار اور مجبور کے شیر و کے حق میں تو ظاہر ہے مگر بھنا ہوا گوشت، اذام اور بغیر کے حق میں مشکل ہے لہذا اذام اذام کے معنی کو طلب کیا جائے اور پھر یہ غور و فکر کیا جائے کہ یہ معنی جسے ہوئے گوشت، اذام اور بغیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ الحاصل: اذام اذام کے معنی کی طلب کی جائے کہ اذام کس کو کہتے ہیں؟ تو اذام ابو حنیفہ کے نزدیک اذام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جائے اور کمال استخراج یہ ہے کہ روٹی میں سے روپ جائے لہذا اذام سرکار اور مجبور کے شیر و کے حق میں تو ظاہر ہے کہ حالف ان کے کھانے سے حائف ہو جائے گا مگر بھنا ہوا گوشت، اذام اور بغیر کے متعلق مشکل ہے کیونکہ جیوں چیزیں بھی بغیر روٹی کے بھی کھائی جاتی ہیں اور بھی روٹی کے ساتھ بھی، لہذا تاویل کے بعد حکم: غذا ہوگا، چنانچہ اذام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ گوشت اذام اور بغیر کھانے سے حالف حائف نہ ہوگا کیونکہ ان جیوں میں اذام کے معنی بطریق کمال موجود نہیں ہے نیز اذام مشتق من الدوامت بمعنی موافقت ہے، اور کمال موافقت جب ہوگی جبکہ روٹی کا جس چیز میں اختلاف و استخراج ہو جائے اردو (استخراج) پسے ہوئے گوشت اور اذام وغیرہ میں نہیں ہوتا نیز بھنا ہوا گوشت، اذام اور بغیر وغیرہ بغیر روٹی کے بھی کھائے جاتے ہیں، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اذام وہ چیز ہے جس سے روٹی لذیذ ہو جائے ظاہر ہے کہ گوشت اذام اور بغیر سے روٹی لذیذ ہو جاتی ہے لہذا ان جیوں چیزوں کے کھانے کی شکل میں وہ حائف ہو جائے گا۔

نیز اذام مشتق من الدوامت ہے اور اس کے معنی موافقت کے ہیں تو عموماً جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اس کے موافق ہی ہوتی ہے لہذا گوشت بغیر اذام ہی ہیں لہذا وہ حالف حائف ہو جائے گا، اور حدیث میں ہے کہ

میں اذام اہل الجنة اللعنة الی جنت کا بہترین سائن گوشت ہے۔  
 الجواب: الام صاحب متی طرف سے جو یہ ہوگا کہ امامی متفقہ دنیا کے بارے میں ہے نہ کہ آخرت کے بارے میں اور حدیث مذکور کا تعلق آخرت سے ہے۔

**مشکل کا حل** مشکل کے بارے میں یہ اعتقاد رکھا جائے کہ شارع کی اس سے جو مراد ہے، وہ حق ہے اور طلب داخل کرے تاکہ اس کی مراد ظاہر ہو جائے، لہذا فی نہی الاصول، شذ قرآن شریف میں ہے فاتوا حروفکم انہی یبہنتم تم اپنی بھیت میں جیسے پاؤں، اب یہاں اول انہی کے معانی کو طلب کیا جائے کہ یہ لفظ کس کس معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے بعد یہ تامل کیا جائے کہ آیت مذکورہ میں کون سے معنی مراد ہیں، لہذا طلب کرنے سے معلوم ہوا کہ انہی بھی انہی کے معنی میں آتا ہے اور کبھی تخفیف کے معنی میں تو تامل سے معلوم ہوا کہ انہی یہاں کیف کے معنی میں ہے کیونکہ اگر انہی کو انہی کے معنی میں لے جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ قرآنی یہی کے ساتھ جس جگہ سے چاہو جو اس کو کہ چنانچہ اس شکل میں یہی کی رو میں بھی جماع کا جواز لازم آتا ہے حالانکہ درمیں جماع کرنا ناجائز نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ حروفکم استعمال ہوا ہے جس کے معنی بھیت کے ہیں اور کھیت و بھیت ہے جس میں بیج ڈالنے سے

چونکہ یہ ابھار کوئی چیز اعلیٰ، جلیلہ درجہ میں نہ آئے، لہٰذا اعلیٰ سے اعلیٰ اعلیٰ ماضی کے لئے سے کچھ بھی بہرہ نہیں ہو، لہٰذا آیات شریفہ میں انہی کلمہ کی تکلف ہے، کہ یہی ہے کہ اس طرح ماضی کو جو اس کے باطنی لیت کر، نہ صرف کرنا کے لئے ہے۔

**اللقطة:** الحُبُّ والحُبُّ، والعَيْنُ نهرٌ، الجِيسُ كجورٍ كالشَّوْبِ.

لَمْ يَلَوْكِ الْمُمْشِكُ الْجَحْشَ وَهُوَ مَا اخْتَصَلَ رُحُوهُ فَضَارَ بِحَالٍ لَا يُؤَلِّفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا  
سَيِّئًا مِنْ قِلِّ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظَرُهُ فِي الشَّرَائِعِ نَزَلَتْ تَعَالَى وَخَرَجَ تَرْتِيزًا فَبَدَأَ الْمَقْهُودَ مِنْ  
الرَّيْزِ فَإِنَّ الرِّمَادَةَ الْمُطْلَقَةَ وَحْدَ حَيْزٍ مُرَادَةٍ مِنَ الْمُرَادِ الزِّيَادَةِ الْخَوَلِيَّةِ غَيْرِ الْعَوَصِ عَلَى سَبْعِ  
الْمَقَرَّاتِ الْمُتَحَدِّثَةِ وَالْفَرْقُ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يَبْدَأُ الْمُرَادُ بِالْمَقَرَّاتِ .

                

پھر خدائے تعالیٰ میں شک کی وجہ سے اور جس سے بڑھ کر جس سے جو چند دہائیوں پہلے معافی کا اقبال رکھے ہیں وہ اس حال میں ہو جانے کی اس کی مراد پر قطعاً کسی طرف سے بیان آئے بغیر واقف نہ ہو جائے، اور جس کی مثال شریعت یعنی احکام شرعی میں قولِ باری تعالیٰ وَاَسْوَدَ الْاَلْوَانِ ہے جس پر ہونا کا معنی و ملہوہم علق زبونی ہے مگر یہت میں وہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد وہ زبونی ہے کہ جو مقدرات حجازہ یعنی قدرتی (سبیلی و موزونی) چیزوں کو ہم جس کے ساتھ بیچنے کی صورت میں عوض سے خالی ہو اور لفظِ بڑا کے لئے اس مراد پر کوئی دلالت اور قرینہ بھی نہیں ہے پس غور و فکر کے ذریعہ یہاں کی مراد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

**نشریہ:** مشکل کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف قسم سوم یعنی محفل کا بیان شروع کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ محفل کی پوشیدگی مشکل سے بڑھ کر ہے کیونکہ مشکل کی مراد تو طلب و کام سے ظاہر ہو سکتی ہے مگر محفل کی مراد بغیر مشکل کے بیان کے ظاہر ہی نہیں ہوتی۔

بھٹن کی تعریف اہم اہل علم و فضل ہے جو چند وجوہات کا احوال رکھنے کی بناء پر اس حال میں سوچتے کہ شکر کی طرف سے بیان آئے انھیں ان کی مراد معلوم نہ ہو، لہذا ان کے متعلق کی طرف سے بیان قائل آجائے تو یہ مفسرین جانے گا، جیسے صلوات اور زکوٰۃ اور دیگر عبادات کی خصوصیت بھٹن ہیں کہ ان نے عقلی معنی تو مضمون ہیں مگر ان کے مختصر عقلی معنی مراد نہیں ہیں لہذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کے بارے میں بیان ثنائی واقعہ قائل آیا اور ان کی مراد یہی پر روز روشن کی طرف واضح ہو گئی مثلاً صلوات کے عقلی معنی دے کے ہیں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کی وضاحت فرمائی کہ صلوات سے مراد آپ کی خصوصیت ہے۔ عقلی اور ان کی خصوصیت کو اذیت ہے خصوصیت میں یہ خصوصیت کے ساتھ ان کی صلوات ہے اور صلوات اور زکوٰۃ عقلی ثبوت بھی ہیں لہذا جب بھٹن کا بیان قائل اور ثنائی ہو جو ہو تو وہ غلط ہے! گے گا کہ اگر بھٹن کا بیان تو اس جوہر اور دیوانہ ثنائی بھی ہو مگر عقلی ثبوت نہ ہو بلکہ عقلی ثبوت ہو تو اب وہ بھٹن کو مل جائے گا کہ جسے قرآن میں ہے



صاحب نے فرمایا کہ قدرتی چیزوں کو اپنی نام نہیں کے ساتھ کی دیا دتی کے ساتھ فروخت کر رہا ہوا ہوگا تو علت، برآمدہ مع انھیں ہے اور نام مثالی نے فرمایا کہ علت، برآمدہ و علت میں طبعیت ہے اور اشیان میں طبعیت ہے، لہذا جو چیزیں نکالنے کی قیل سے ہوں اور نہ ہی اشیان یعنی سوانہ پند کی قیل سے ہوں تو ان میں کی دیا دتی رہا نہیں کہنا کے حق، اور ممالک کے نزدیک علت، برآمدہ میں تو طبعیت ہے اور غیر قدر میں زخیر و اندازی کی صلاحیت ہوتی ہے لہذا جو چیزیں زخیر کی ہوتی ہیں ان کی تمام کی کی دیا دتی رہا ہوگی۔

نہج فی المصطلح فی انجفاء المشبهة بنال المشابه العرواف المقطعات فی اوائل السور  
وحکم المصطلح والمشتابه اعتقد خفيّة العواد به حتى ياتي اليان

### ترجمہ

پھر پڑھیں گی میں محمل سے بڑھ کر قشادہ ہے، قشادہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، اور محمل اور قشادہ کا تعلق ان میں سے ہر ایک کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ تنکلی طرف سے بیان آجائے (محمل کا بیان انیاس اور قشادہ کا بیان قیل میں)

**تشریح:** مصنف محمل کے بیان سے لادراغ ہو کر اب آخری قسم یعنی قشادہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں، دیکھ لیتے ہیں کہ قشادہ وہ ہے جس کی مراد وہ جب پہلی سے ظاہر ہو اور نہ ہی تنکلی کی طرف سے بیان آنے کی امید ہو، گو، مثلاً لغام میں کہیں سے بڑھ کر ہے کہ نہ محمل کے اندر تو تنکلی کی جانب سے بیان آنے کی امید رہتی ہے مگر قشادہ کے اندر قشادہ کی طرف سے بیان آنے کی بھی امید نہیں رہتی، ہاں آخرت میں اس کی مراد، صریحاً ظاہر نہ کی جائے گی، قشادہ دو قسم پر ہے۔ ۱۔ اس کے معنی بالکل ہی معلوم نہ ہوں جیسے حروف متعدد، لم، حسم، حر، وغیرہ۔ ۲۔ لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر مراد ہی معنی معلوم نہ ہوں، جیسے الوحیٰ عسی، العرش استویٰ میں استویٰ اور بدلا مسووضان میں لفظ بد اور دسفی وجہ و ہک میں وجہ کے لغوی معنی تو معلوم ہیں مگر ان کی مراد کے مطابق ان الفاظ کی مراد ہی جانے معصوم نہیں ہے، کسی نے کہا یہی خوب کہا ہے۔

”قول میں تو آتا ہے کچھ میر نہیں آتا“

میں جان گیا میں میری پہچان یہی ہے“

محمل اور قشادہ کا علم ان سے اندر کی جو مراد ہوں کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا یہاں تک کہ بیان آجائے یعنی محمل کا بیان دیا میں اور قشادہ کا بیان آخرت میں۔

**حاشیہ:** قشادہ کے بارے میں اہم صاحب کے نزدیک حق یہ ہے کہ کسی مراد اللہ تعالیٰ بھی جانتے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی جانتے ہیں اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کسی کا حساب کرنا نہیں، ہاں وہ اور خدا و تعالیٰ فی المسموں کی مراد کو نہیں جانتے ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ علامہ راغبین بھی اس کی مراد وہ جانتے ہیں، اور یہ اختلاف اس

کے یہ ہوا کہ امار سے نزدیک قرآن کی آیت وما بعلم شایعہ الا اللہ والراسخون فی العلم بقولون انما ہم  
 میں الا اللہ پر وقت ہے اور والراسخون فی العلم بقولون انما ہم بہرہ مستاہد ہے اور ان کے نزدیک  
 والراسخون فی العلم پر وقت ہے اور بقولون میں سے حال ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے کیونکہ جو حضرت پر فراتے  
 ہیں کہہ تھیں فی العلم کی مراد کو جانتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ تامل لفظی کو جانتے ہیں، جیسے اللہ کے ساتھ سے مراد اس کی  
 قدرت ہے، اور یہ وہ مرام والی ذات ہے اور جو حضرات پہنچتے ہیں کہ تامل لفظی کو نہیں جانتے۔

فَصَلِّ فِيمَا يُرَكِّبُ بِهِ حَقَائِقَ الْإِنْعَاطِ وَمَا يُؤَكِّدُ بِهِ حَقِيقَةُ الْمَلْفُظِ حَمْسَةُ أَوْنَامٍ أَحَدُهَا دَلَالَةُ  
 الْعَرَفِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوُثُ الْأَحْكَامِ بِالْإِنْعَاطِ أَمَّا كَانَ لِدَلَالَةِ الْمَعْنَى عَلَى الْمَعْنَى الْمَرَادِ  
 لِلْمَعْنَى فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا لِلنَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارِفَ ذَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ  
 الْمَرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرَكَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِمِثَالِهِ لَوْ خُفِيَ لَا يَشْتَرِي رَأْيَ فَهُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَ  
 أَمَّا لَوْ بَحِثَ بِرَأْسِ الْمُعْضُورِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَيْسَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى  
 الْمُتَعَارِفِ فَلَا يَحْتَثُ بِضَاوَبِ نَبْضِ الْمُعْضُورِ وَالْحَمَامَةِ وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرْكَ الْحَقِيقَةِ لَا  
 يُوجِبُ تَجَسُّبًا إِلَى الْمُتَعَارِفِ كَيْ حَازَ أَنْ يَنْتَبِثَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْمَحْضُورَةُ وَمِثَالُهُ تَقْلِيدُ لَدَامَ بِالْمَعْنَى  
 وَكَذَلِكَ لَوْ نَدَّرَ حُجًّا أَوْ مَشَى إِلَى نَبْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنْ يَضْرِبَ بِقَوْضٍ عَظِيمٍ الْكَلِمَةُ يَلْزِمُ  
 الْحَقِّ بِالْعَالِ مَعْلُومَةٍ يُوْجِدُ الْعَرَفَ.

### ترجمہ

یہ نص اس چیز کے بیان میں واقع ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ لانے حقیقی معانی کو ترک کر دیا ہے اور وہ چیز کہ  
 جس کی وجہ سے اللہ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے پانچ اقسام ہیں ان پانچ اقسام میں سے ایک حرف (عرف) نام یا  
 حرف (نام) کی درست ہے اور وہ (یعنی) درست حرف کی وجہ سے ترک حقیقت (اس لئے کہ لفظ کے ذریعہ ادکار کا  
 ثبوت نہیں لفظ کے معنی کی مراد میں درست کرنے کی وجہ سے ہے پس جب لفظ کے معنی لوگوں کے درمیان متعارف  
 ہیں تو وہ معنی متعارف ہی رہتا ہے کہ وہ معنی متعارف ہی لفظ (جو شک ہے لے لے لے) کی کامیابی مراد ہے لفظ  
 ہی معنی متعارف (جو متعجب ہوگا) لیکن لفظ کے حقیقی معنی مراد ہونے کے بجائے لفظ کے حرف معنی مراد ہونے کے (مثال  
 الح والاسخون فی العلم کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر زمین فرید سے علاوہ وہ قسم اس سر پر  
 عمل توئی جس کو (عرف میں) لوگ جانتے ہیں سچے ہیں وہ وعظمت پر یا اور کو ترک کر دیا ہے اس سے حادثہ نہ  
 ہوگا۔

اور اسی طرح (یعنی سلسلہ بعد میں) الح والاسخون فی العلم کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال کی طرح) اگر قسم کھائی کہ وہ انما

نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم متعارف اندر سے پر محمول ہوگی، لہذا وہ انھیں چڑیا اور کبوتری کے اندر سے تناول کرنے سے حادث نہ ہوگا و لہذا ظہور الخ اور اس (مضموم سے جو پہلے دو مسئلوں سے واضح ہوا) سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ترک حقیقت، مجاز (یعنی) کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس (ترک حقیقت) سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے اور مضموم حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ متعین کرنا (بھی) ہے۔

و كذلك الخ اور اسی طرح یعنی قول سابق کی طرح یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے رُج کی بابت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے عظیم کعبہ کو مارنے کی نذر مافی تو عرف کے پاس نہ جانے کی وجہ سے اس نذر ماننے والے شخص کو متعین ارکان کے ساتھ رُج کرنا لازم ہوگا۔

تخصیص: اس فصل کے اندر ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے جن کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی ترک نردے جاتے ہیں اور حقیقی معنی کو ترک کرنے سے مجازی معنی عی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ مراد لینا بھی جائز ہے اور حقیقت کے بعض افراد مراد لیں حقیقت قاصرہ کہنا تا ہے اور کسی لفظ کے معنی کے مضموم کو قسم کر کے بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا بھی حقیقت قاصرہ ہے، پہلی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے دلالت عرف ہے یعنی لفظ کا کوئی معنی عرف عام یعنی عام لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں یا عرف خاص یعنی خاص لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں جو معنی حقیقی کے علاوہ ہوں تو لفظ کے تکلم سے یہی معنی مشہور مراد ہوں گے مگر معنی حقیقی غیر معصور، کیونکہ الفاظ کے ذریعہ احکام کا ثبوت لفظ کے تکلم کی مراد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور لفظ کے کوئی معنی عرف میں مشہور ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی معنی تکلم کی مراد ہوگی بالفاظ دیگر اتفاقاً کی وضع انہما کے تقسیم کے لئے ہوئی ہے تاکہ مخاطب اتفاقاً کون کر تکلم کی مراد سمجھ لے لہذا الفاظ کے جو معنی عرف میں مشہور ہیں وہی تکلم کی مراد ہوگی لہذا حکم اسی متعارف معنی پر مشرب ہوگا اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے۔

مثال: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں خریدوں گا تو اس سے وہ سری مراد ہوگی جو عرف میں متعارف و مشہور ہے مثلاً جو ہنوں میں پکائی اور نیکی جاتی ہو، مثلاً گائے، بکری، بھینس، بکری، غیرہ کی سری، لہذا چڑیا اور کبوتری کی سری خریدنے سے وہ حادث نہ ہوگا، غرض فرمائیے اگرچہ لفظ سری عام ہے جو گائے بکری کی طرح چڑیا اور کبوتری کی سری کو بھی شامل ہے مگر چونکہ چڑیا اور کبوتری کی سری کے لئے لفظ سری کا استعمال متعارف نہیں ہے اس لئے ایسے خریدنے سے خالف حادث نہ ہوگا دیکھئے اس مثال کے اندر دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے بعض افراد مراد لیں عام کو بعض افراد کے ساتھ متعین کر دیا گیا ہے اور اسی کا نام حقیقت قاصرہ ہے۔

و كذلك لو حذف الخ اسی طرح معنی ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں غذا نہیں کھاؤں گا تو اس سے وہ غذا مراد ہوگا جو عرف عام میں متعارف اور مشہور ہے مثلاً مرغی اور بچ کا غذا لہذا گھوڑا اور کبوتری کا غذا کھانے سے وہ حادث نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ لفظ سے کے مضموم میں گھوڑا اور کبوتری اور اس کے علاوہ تمام



چیزوں کا انہ شامل ہے مگر یہاں حقیقت کا صرہ مراد ہے یعنی حقیقت کے بعض افراد جو مشہور فی المعروف ہیں وہ مراد ہیں، اور عام کو خاص بنا دینا بھی حقیقت کا صرہ ہی ہے نیز اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دینے سے چاروں کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت کا صرہ بھی مراد ہی جاسکتی ہے، اور کسی لفظ کے عموم کو قطع کر کے اس کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا بھی حقیقت کا صرہ ہی ہے۔

و كذلك لو قدر الخ اسی طرح اگر کسی نے حج کی نذر مانی، یا بیت اللہ کی طرف چلنے کا، یا اپنے کپڑے سے عظیم کو چھونے اور نہانے کی نذر، یا تو اہل عرف کی وجہ سے اس شخص پر اعلیٰ محبوبہ کے ساتھ حج کرنا لازم ہو جائے گا یعنی وہ حج جو عرف میں محبوبہ و حریف ہے کیونکہ ان چیزوں کلمات سے عرف عام میں حج بیت اللہ ہی مراد ہوتا ہے اگرچہ حج کے غوی معنی ممکن قصد کرنے کے ہیں خواہ کسی بھی جگہ کا قصد ہو اور بیت اللہ کی طرف چلنے کا ظاہری مراد محض بیت اللہ کی طرف چلنا ہے خواہ ازین رت کے ارادہ سے ہو، یا تجارت کے، اسی طرح عظیم کو چھونے کی ظاہری مراد یہ ہے کہ عظیم پر کپڑا لگ جائے خواہ کوئی دوسرا آدمی ہی اس کا کپڑا اس پر مار دے یا صرف کپڑے کو عظیم پر مار دے اور حج نہ کرے مگر ان محسوس کی یہ مراد عرف میں مشہور نہیں ہے لہذا مذکورہ چیزوں کی نذر ماننے کی شکل میں حج بارگاہ خصوص یعنی وہ مکمل حج جس کو حاجی لوگ کہہ اور دوسرے مقامات پر جا کر ادا کرتے ہیں ادا کرنا لازم ہوگا یعنی احرام، طواف وغیرہ، مگر یہ حقیقت کا صرہ مراد ہے کیونکہ عام سے جب خاص مراد لیا جائے تو وہ حقیقت کا صرہ ہی ہوتی ہے، عظیم کو چھونے کی مراد میں خالی چاہا ہوا دوسرے جو میز اب رحمت کی نذر میں ہے۔

فانذره: ان اراد الحائض غیر ما هو مفهوم العرف فان كان فيه ضرراً عليه يصدق لعدم التهمة وان كان فيه منفعة فلا يصدق.

والناسي قد تفرق الحقيقة بدلالة في نفس الكلام بانه اذا قال كل مملوك لي فهو حر لم ينعق مكاتبه ولا من اعلى نفعه الا اذا توى ذخولهم لاك لفظ المملوك مطلق يتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه ولهذا لم يخر تصرفه فيه ولا يجعل له ولى المكاتب ولو تزوج المكاتب بنت مولاة لم غان المولى وورثته البنت لم يقصد النكاح واذا لم يكن ممنوعاً من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق وهذا بخلاف المدبر وأم الوليد فان المملك بينهما مكاتب ولا ولى لمدبره وأم الوليد وإنما المقتضيان في الرق من حيث انه يؤذن بالعرب لا بمكانة وعلى هذا فلما اذا اعتق المكاتب عن كفاية يبيعه أو يهبه جاز ولا يخرجه بينهما اعتاق المدبر وأم الوليد لأن الواجب هو التصريح وهو إثبات الحرية بإزالة الرق فاذا كان الرق في المكاتب مكابلاً كان تخفيفه تخفيفاً من جميع الوجوه ولى المدبر وأم الوليد لما كان الرق ناقصاً لا يحرر

النَّحْبُورُ نَحْبُورًا مِنْ شَيْءٍ الْوَجْهَ .

### مترجمہ

اور دوسری قسم (ان پانچ اقسام میں سے) کبھی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی کو نفس کلام میں دولت موجود ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثالیں (نفس کلام کی دولت کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثالیں) یہ ہے کہ جب مولیٰ کلمہ کو میرا ملک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہیں کئے جائیں گے اور نہ وہ عظام جس کا بعض حصہ پیسے ہی آزاد کر دیا گیا ہو مگر جب مولیٰ لفظ ملک کو میں ان لوگوں (مکاتب اور مشق بعض) کے دخول و شمول کی حیت کر کے اس لئے کہ لفظ ملک مطلق ہے جو ہر اس نفس کو شامل ہے جو کبھی اعتبار سے ملک ہو جبکہ مکاتب کلی اعتبار سے یعنی کامل طور پر ملک نہیں ہے اور اسی وجہ سے (یعنی مکاتب کے کامل نمونہ نہ ہونے کی وجہ سے) مولیٰ کا مکاتب میں تعریف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مولیٰ کے لئے مکاتب سے علی کرنا خالی ہے ورنہ مکاتب اپنے مولیٰ کی لڑائی سے نکل کر نہ آئے اور پھر مولیٰ کا انتقال ہو جانے اور مولیٰ کی طرف اس مکاتب کی وارث ہو جانے تو نکاح نامہ نہ ہوگا اور جب مکاتب کلی طور سے ملک نہیں ہے تو وہ لفظ ملک مطلق کے تحت داخل (بھی) نہ ہوگا۔

وہذا النع اور یہ (مکاتب اور مشق بعض) کا لفظ ملک کے تحت داخل نہ ہونا (مدبر اور مولد کے خلاف ہے) کیونکہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اسی وجہ سے مولیٰ نہ مدبر اور اس مولد سے علی کرنا حلال ہے اور نقصان (مدبر اور ام ولد کے اندر) نہ قیوت میں ہے اس طریقے سے کہ وہ مولیٰ کے مرنے سے یقینی طور سے نازل ہو جائے گا، وعلیٰ هذا النع اور اسی فرقہ مذکور میں الکاتب واملدہ بری بنا پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ مکاتب کو اپنے کفارہ یحییٰ کا کفارہ ظہار میں آزاد کرے تو جائز ہے اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفارہ کے اندر واجب تحریر ہے اور تحریر قیوت کو نازل کر کے حریت یعنی آزادی کا ثابت کرنا ہے پس جب مکاتب میں رقیوت کامل ہے تو اس کا آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا ہے اور مدبر اور ام ولد میں جب رقیوت ہے تو (ان کا) آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح دوسری چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دینے جاتے ہیں اور حقیقت قاصر و مراد ہوتی ہے نفس کلام کی ولایت ہے یعنی خاص کی اپنے بعض افراد پر کامل ولایت ہو اور بعض پر ناقص ولایت ہو جس طرح کلی مشکل کے اپنے بعض افراد پر کئی کے ساتھ سادق آتی ہے اور بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ متہد لایب کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل ولایت ہوتی ہے تو جب کلام کو بغیر رقیوت کے مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوگا نہ کہ فرد ناقص چنانچہ اس کی مثال سمجھنے سے پہلے چند مسطحات ذہن نشین کر لیں۔ "مملوک کامل" وہ غلام اور باندی ہے جس پر آقا کو ملک و ربہ کے ساتھ ساتھ ملک تصرف بھی حاصل ہو، ملک و ربہ یعنی اس غلام اور باندی میں غلامیت و ربہ قیوت موجود ہو، ورنہ ملک تصرف یعنی مولیٰ کو اس سے خدمت لینے اور وہی وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہو۔

مکاتب و مکاتبہ وہ غلام یا باندی جس سے مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر تو نے اس قدر پیچھے بچھے کر دے تو تو آزاد رہے اور غلام نہ بنے۔ غلامی نے رخصت ہو کر اس معاملہ کو تسلیم بھی کر لیا ہو اور اس معاملہ کو عقد کتابت کہتے ہیں اور اس مال کو بدل کتابت، یا درہے کہ مکاتبہ و مکاتبہ کے اندر غلامیت اور رقیّت درجہ اتم موجود ہوتی ہے، حدیث میں ہے المکاتب عند ما بغی علیہ ذرہم اور مکاتبہ و مکاتبہ میں رقیّت کے درجہ اتم موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رقیّت کامل اور تامہ رقیّت کہلاتی ہے جس کا زانگ ہونا چھٹی نہ ہو ظاہر ہے کہ مکاتبہ و مکاتبہ کی آزادی یقینی نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت کو ادا نہ کر سکے۔ اور اپنے آپ کو حسب سابق مولیٰ کے سپرد کر دیں البتہ مکاتبہ و مکاتبہ میں مولیٰ کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ عقد کتابت کے بعد مولیٰ ان کے اندر تصرف نہیں کر سکتا یعنی ان کو فروخت نہیں کر سکتا، ایسا صرف مکاتبہ سے ہوتی نہیں کر سکتا، خدمت نہیں لے سکتا، غیرہ وغیرہ معلوم ہوا کہ مکاتبہ و مکاتبہ میں رقیّت کامل اور ملکیت ناقص ہوتی ہے اور مکاتبہ و مکاتبہ یہ تصرف ظاہر ہیں وقت انسان کے اندر ایک محکمہ کثرتی کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ تصرف سے عاجز رہتا ہے اور ملکیت کا معنی کسی چیز کے ملوک ہونے کے ہیں خواہ مخواہ غلام ہو یا دیگر اشیاء مگر غلاموں کے تذکرہ کے تحت ملوک سے مراد وہ غلام، باندی ہوتی ہیں جن کے اندر مولیٰ کی ملکیت ہو۔

محقق البعض وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ مولیٰ نے آزاد کر دیا ہو بلکہ اصل وہ غلام اپنے محکمہ کثرتی آزادی کی سعی کرے و صورتہ الاستعلاء ان بواجہ العرفی و یا حد فہمہ مانعی من اجورہ (شرح وقایہ) یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک محکمہ کثرتی بعض، مکاتبہ کی طرح ہے جسے محقق البعض میں بقدر آزادی ملکیت، اصل ہوگی لہذا اس کے اندر بھی مکاتبہ کی طرح ملکیت ناقص ہے (محقق البعض کا لفظ کتاب عند الامام علی ثلث لا ینال ولا یرث ولا یورث ولا یغیر شہادۃ الحج)

تذکرہ غلام یا باندی ہے جس کو مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، اس کے اندر ملکیت کامل ہے کہ مولیٰ اس کے اندر تصرف کر سکتا ہے مثلاً خدمت پر آمادہ رہے وہی کہ تا غیرہ البتہ اس کے اندر رقیّت ناقص ہے کہ اس کا زانگ ہونا چھٹی ہے کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کی موت پر معطل ہے اور مولیٰ کی موت ہو نہ کہ چھٹی ہے اس لئے وہ مردہ رقیّت کا وہی محکمہ کثرتی ہے کسی شام لے گیا ہے۔

جان جانی ہے جا کر رہے گی، موت آئی ہے آکر رہے گی  
 یہ جا کر رہے گی وہ آکر رہے گی یہ جا کر رہے گی

بذا موت کا آئے چھٹی ہے (البدیع هو ایجاب البعض الحاصل بعد الموت بالفاظ عدل علیہ صریحاً لہ دلائل) (دیہ)

ام ولد وہ باندی جس نے مولیٰ سے وہی کے نتیجے میں لڑکا جنما، یہ بھی مولیٰ کے مرنے ہی نہ ہوتی طرح آزاد ہو جائے گی لہذا اس کے اندر رقیّت ناقص ہے کہ ملکیت کامل ہے کہ خدمت دینا، وہی کہ تا غیرہ تصرف کا مولیٰ کو حق حاصل

ہے البتہ مدبر اور ام ولد کو مولیٰ بھی نہیں سکتا کیونکہ ان کی آزادی کو موت پر مطلق کر چکا، قال صلی اللہ علیہ وسلم  
 المعبود لا یباع ولا یوهب ولا یورث وھو حرٌ من المثلث، قال النبیؐ اھتفھا وذلکھا وقال اھما رجل  
 ولدت امةً منہ لھي معفۃ عن ذنوبہ (شرح دقا یہ ص ۹۶ ج ۲)

اب آپ حضرات معنفہ کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیں اذال المولوی مکمل مملوک لہی لھو حر  
 الع (مولیٰ نے کہا کہ میرا یہ مملوک آزاد ہے) اس مثال میں مملوک کلی مشکک ہے اور مملوک کا اطلاق ظاہری ان تمام  
 غلاموں پر ہوگا جن میں مولیٰ کی ملکیت ہو گواقیس غی ہو کر نفسی کلام یعنی لفظ مملوک بوجہ مطلق ہونے کے فرو کال پر دلالت  
 کرتا ہے کیونکہ تعدد ہے اَلْمُطْلَقُ یَنْصَرِفُ اِلَى الْفَرْقِ الْکَامِلِ لِذٰلِکَ یُحْکَمُ ذِکْرُہُ وہ غلام آزاد ہوں گے جن میں  
 ملکیت کامل ہو اور یہ اس کی وجہ مملوک ہوں لہذا مکاتب اور مطلق بعض آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان میں ملکیت ناقص ہے  
 اور یہ بنی کل وجہ مملوک نہیں ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ ان کے اندر مولیٰ تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ بدل کتابت  
 سے عاجز نہ ہو جائیں، نیز مولیٰ کے لئے مکاتبہ سے دلی کرنا بھی حلال نہیں ہے، مختصر یہ ہے کہ مکاتبہ میں آزادی کی جو  
 آجاتی ہے اس لئے وہ مملوک کامل نہ رہا ہاں اگر مولیٰ اس یحکم میں مکاتبہ اور مطلق بعض کی آزادی کی بھی نیت کر لے  
 تو درست ہے جبکہ مکاتبہ اور مطلق بعض کی آزادی میں مولیٰ کا ہی نقصان ہے اور نیت کی ضرورت اس لئے پڑتی کہ  
 مکاتبہ اور مطلق بعض میں حقیقت کا متروک ہو جائے لہذا مجاز کے ہے لہذا وہ دونوں نیت کے ساتھ ہی لفظ سے مراد ہو سکتے  
 ہیں اور نہ نہیں۔

ولو تزوج البع اس عبارت سے یہ بات ثابت کرنی مقصود ہے کہ مکاتبہ میں ملکیت ناقص ہے چنانچہ اگر  
 مکاتبہ نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مولیٰ مر گیا تو بیٹی اپنے باپ کی میراث کی مستحق ہوئی اور اپنے شوہر  
 مکاتبہ کی مالکہ بن جائے گی یعنی بدل کتابت کی مالکہ بن جائے گی اور جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک  
 بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں نکاح فاسد نہیں ہوا، معلوم ہوا کہ مکاتبہ کے اندر مولیٰ کی ملکیت ناقص  
 ہوتی ہے کیونکہ اگر مکاتبہ کے اندر مولیٰ کی ملکیت کامل ہوتی تو اب مولیٰ کے مرنے کے بعد اس مکاتبہ میں مولیٰ کی لڑکی  
 کو جو اس وقت اس مکاتبہ کی زوجہ ہے کامل ملکیت حاصل ہوتی اور نکاح فاسد ہو جاتا حالانکہ نکاح فاسد نہیں ہوا معلوم  
 ہوا کہ مکاتبہ میں ناقص ملکیت ہوتی ہے تو جب ملکیت ناقص ہے تو مکمل مملوک البع کہتے ہیں سے مکاتبہ، مملوک مطلق کے  
 تحت داخل نہ ہوگا اور آزاد نہیں ہوگا۔

حافظہ: اگر مکاتبہ بدل کتابت کو آزاد کرنے سے عاجز ہو جائے تو اب مکاتبہ چونکہ خالص غلام بن جائے گا اور  
 اس غلام کی بیوی جن مولیٰ کی لڑکی اس کی وارث ہونے کی وجہ سے اس کی مالکہ بن جائے گی تو اب نکاح فاسد ہو جائیگا۔

حافظہ: جب مکاتبہ غلام ہے تو غلامیت کے ساتھ ساتھ اس پر مال لازم کرنا کیسے درست ہے؟  
 الجواب: استمنا (دفع) نیز مکاتبہ نے رض مندی سے اپنا فائدہ دیکھتے ہوئے اپنے اوپر خود مال کا عقد کیا ہے

نہ کہ برائی۔

**فقہہ:** مکاتب میں درشت نہیں چھتی یعنی اگر مولیٰ مر جائے تو نہ کہ علی جملہ مکاتب ہی رہے گا، جب تک وہ باقیات وادارے سے عاجز نہ ہو جائے، لہذا مولیٰ کے انقضائے کے بعد اس کو کوئی وارث نہ ہوگا اور اگر وہ ہر کتابت اور کرنے سے عاجز ہو گیا تو اب وہ اس قلم سے نہ کیا، مکاتب نہیں رہا، لہذا اب اس میں درشت جاری ہوگی، ورنہ اختلاف لحدود و احوال و قواعد الحج بر خلاف مدبر و اہم و نہ کے کہ ان دونوں میں ملکیت کامل ہے کیونکہ مولیٰ ان میں تعریف اور کیا ہے؟ ان سے خود ہے، نہ ملکا ہے اور مدبر و اہم و نہ سے وہی کہ ملکا ہے وغیرہ، بقدر قیادت ان دونوں کے خود نہیں ہے کہ اس کا اہل ہوا چھٹی ہے کیونکہ مولیٰ کے مرنے میں مدبر و اہم و نہ دونوں کو لازم ہو جائے گی کہ لہذا جب مدبر و اہم و نہ میں ملکیت کامل ہے تو مولیٰ کے کل مملوک **لی فہو حر** کہنے کے نتیجہ میں ۱۰۰ انہوں کو آزاد ہوا جائے گا۔

و علیٰ ہذا قلت الحج مستغفر، مرنے میں کہ جب آپ نے مکاتب ۱۰۰ میں فرق بیان کیا تو انی فرق مذکور کی بنا پر امر کہتے ہیں کہ مولیٰ ان کا مدبر نہیں رہا، جس مکاتب کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کرے، نہ کہ مکاتب سے امر و قیادت کاں ہو کر رہے ہیں ان کو آزاد کرنا میں فیج، لہذا جو آزاد کرنا ہے تو آزاد کرے، روہین میں مدبر و اہم و نہ کو آزاد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مدبر و اہم و نہ قیادت و احباب ہے قرآن میں ہے: **فمنحرروا** یعنی مدبر و اہم و نہ سے قیادت و اہل کرنے کے امر وادائی کو قیادت کرنے کا اہل نہ ہو، مدبر و اہم و نہ میں قیادت نہیں ہے تو ان کو آزاد کرنا نہیں اور میں بھی اوجوہ وادارہ نہ نہیں ہے **انما اعدان** سے ان طرف اشارہ ہے، ویامقرض یہ کہ ملکا ہے کہ جب مدبر و اہم و نہ میں ملکیت کامل ہے تو ان کو نہ وہ میں آزاد نہیں نہیں کیا جاسکتا، جواب ہے کہ نہ کہ وہ میں اصل تحریر ہے، مگر تحریر نام ہے زوال، قیادت کا اور قیادت ان دونوں میں تحریر وادارہ نہیں ہے نہ کہ نام، اس نے ان کو کفارہ میں آزاد نہیں کیا جاسکتا، ظاہر ہے کہ مدبر و اہم و نہ کو آزاد کرنا تو یہی ہے جو انہوں کو نہ وہ میں آزاد کرنا ہے تو اس میں مولیٰ کا سر فائدہ ہے اور ان کے امر و قیادت نہیں میں لئے ہے کہ ان کو زوال، مولیٰ کی موت ہوتے ہی چھٹی ہے بر خلاف مکاتب کو آزاد کرنے لئے اس سے امر و قیادت ہاں ہے، ظاہر ہے کہ وہ صاحب حق کا نام ہے، اور اس کی شایعہ امر و قیادت میں کسی طرف کی کوئی کیا نہیں ہے، ہاں لہذا اس میں ملکیت نہیں ہے مگر نہ کہ اس میں قیادت و ریختا ہوا ہے نہ کہ ملکیت، لہذا اس کو آزاد کرنا نہیں اور میں بھی اوجوہ وادارہ نہ نہیں کرتا ہے۔

**فقہہ:** المظن بصرف الی العود الکامل کا قطع اذات سے ہے اور المظن بخری غنی المظن کا قطع مذات سے ہے، ہذا صاحب ثابہ کا بیان ہے۔

و لیس فی الذلک التخصیص بدلالة بقاء الکلام فان فی لیس الکفر اذا قال المسلم للغيری انی کان نبیا و لیس فی انی ان شکہ و خلا قول لا یحکون اب و فی الخبری

اَلْاِمَانُ الْاِمَانُ فَالْاِمَانُ الْاِمَانُ كَانَ اِمْنًا وَلَوْ قَالَ الْاِمَانُ سَبْعُ مِائَةٍ مَا تَلْفَى عَقْدًا وَلَا تَعْمَلُ حَتَّى تَرَى قِتْلًا لَا يَكُونُ اِمْنًا وَلَوْ قَالَ اَشْتَرِيْ جَارِيَةً بِنَعْدَمِيْ فَاشْتَرِي الْغَنَاءَ اَوْ الشَّلَا لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ اَشْتَرِيْ جَارِيَةً حَتَّى اَطَاها فَاشْتَرِي اُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ عِيْنُ الْغُلُوْغِلِ.

### ترجمہ

اور تیسری قسم بھی عقد کے حقیقی معنی و سیاق کا یہی طرز کلام کی دالالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے، امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا اتر آ تو وہ دما سوں یعنی امن پانے والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا بھولی اِن کھٹ و خلا یعنی اتر آ کر تو مرد ہے پس وہ حربی قلعہ یا محوطہ جگہ سے اتر آ تو، امن پانے والا نہ ہوگا اور اگر حربی نے الامان والا خان کہا یعنی مجھے امن دیدہ وہیں مسلمان نے جواب میں الامان الامان کہہ دیا یعنی میں نے تجھ کو امن دیدہ، تو وہ امن پانے والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا الامان سبعم ما تلفی عدا ولا تعجل حَتَّى تَرَى یعنی مسلمان نے کہا امان غریب جان لے لے جو تجھے کل پیش آنے کا اور جلد ہی نہ کر، کچھ تو کسی، پھر وہ حربی قلعہ سے اتر آ تو وہ امن پانے والا نہ ہوگا۔

ولو قال اشترى جارية الجع اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ، تاکہ وہ میری خدمت کرے، پس اس نے ناپسندیدگی باندی خریدی تو یہ خریدنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اور اگر کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تاکہ میں اس سے دھڑی کر دوں پس اس نے منگلی کی رہائی، لیکن خریدی تو یہ خریدنا منگلی کی طرف سے نہ ہوگا۔

نشریج۔ تیسری چیز جس کی وجہ سے عقد کے حقیقی معنی ترک کر دئے جاتے ہیں سیاق کلام یعنی اسلوب اور طرز کلام کی دالالت ہے اور سیاق کلام سے مراد وہ قرینہ لفظ ہے جو کلام کہنا تھا نا حق ہو، حتیٰ اصل کلام سے پہلے ہو یا بعد میں **فائدہ**۔ سیاق کا متعلل اگرچہ قرینہ متعارفہ میں ہوتا ہے مگر یہاں مطلقاً قرینہ مراد ہے اصل کلام سے پہلے ہو (جس کو دراصل سیاق کہتے ہیں) یا اصل کلام کے آخر میں ہو۔

**توضیح**۔ دہنی ہے جو بلا وضع کے تعیین مراد دالالت کرے قرینہ کی تفسیر مع اصطلاح دہنی "مطلق قرینوں کا" میں "اس" مثال: اگر کوئی مسلمان کسی غنیہ و محصور حربی سے کہے بھول (اتر آ) تو وہ دما سوں سمجھ جائے گا اور امر ال تحقیق معنی پر حصول ہوگا حتیٰ اس جملہ نے یہی کو اس دے کر اتر آئے کی اجازت دیدہ مقصود ہے، لہذا اگر وہ حربی اتر آئے تو اس کو قتل کرنا جائز نہ رہا کیونکہ امن دینے کے بعد قتل کرنا دھوکہ دہناری ہے، لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح کہے بھولی اِن کھٹ و خلا (اتر آ کر تو مرد ہے) تو اس کا اِن کھٹ و خلا کہنا ایسا قبیحہ و فحشہ ہے جو دالالت کر رہا ہے کہ اس کی مراد "بھولی" سے حقیقی معنی یعنی امن دے دے کر اترنے کی اجازت دیدہ مقصود نہیں ہے بلکہ یہاں تو قبیحہ و فحشہ مراد ہے کہ

اگر تیرے اندر دست اور مردانگی ہے تو اترا آ۔ (ابھی پتہ چل جائے گا) جیسے بولتے ہیں کہ اگر تیرا دل میں نے دودھ پلایا ہے تو آ جا پند اگر دوسری اتر آئے تو اس پائے والے فلاں سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے حکم کی مراد کو خلاف عمل کیا ہے، ظاہر ہے کہ حکم کی مراد یہ تھی کہ میرے اندر اترا آنے کی ہمت اور قدرت نہیں ہے۔

دوسری مثال: اگر عربی امان طلب کرے یعنی یہ کہے الامان، الامان ای اعطونی الامان الامان اور اس کے جواب میں مسلمان بھی الامان الامان کہہ دے یعنی اعطيتك الامان الامان تو وہ عربی مامون سمجھا جائیگا کیونکہ یہاں حکم مسلم کے حکام کو حقیقی معنی سے بھرنے والا کوئی قریدہ موجود نہیں ہے لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح حکم کرے الامان مستعلم ما تلقی عنہا (ہاں امان ہے ابھی پتہ چل جائے گا جس مصیبت سے تو دوچار ہوگا)

یہاں کے الامان لا تعجل حتی لوی ہاں امان ہے ارے جلدی دست چا، یہاں تک کہ دیکھ لے گا تو میری شجاعت اور ہمت کو (کہ کیا کچھ تمہارے ساتھ ہونے والا ہے) لہذا اگر وہ عربی اتر آ یا تو وہ مامون نہ سمجھا جائے گا کیونکہ عرف عام میں اس طرح کے جملے مخاطب پر جرح و توقیع اور اپنی ہمت و شجاعت کو ظاہر کرنے کے لئے بولے جاتے ہیں نہ کہ حقیقاً امن دینے کے لئے لہذا مستعلم الفیج کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ قلعے سے اترا آ، اور کل تجھ کو معلوم ہوگا کہ میں تیرا کس قدر اعزاز و اکرام کرتا ہوں۔

نوٹ: یہاں بھی قریدہ لکھیے مثلاً موجود ہے یعنی مستعلم ما تلقی عنہا اور لا تعجل حتی قوی لہذا حکم کے حکام سے دونوں جگہ مجازاً تر توقیع مراد ہوگی اور حقیقی معنی ترک کر دیے جائیں گے اور وہ مخاطب مامون نہ ہوگا۔  
نوٹ: عنہا کا لفظ جس طرح آنکھ دیکھ کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح مطلق آنکھ و وقت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

تادمہ: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ انزل اور الامان کے حقیقی معنی امان دینا ہے اور مجازی معنی امن شدینا ہے تو استعارہ تنانی پائے جانے کے باوجود کیسے صحیح ہوگا یعنی امن دینے کی بعد جرح و توقیع کیسے مراد ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا استعارہ اس کی ضد کے ساتھ حکم اور حبیبہ کے موقع پر درست ہے جیسے بزدل کو شیر کہہ دیا جائے یا بخل کوئی کہہ دیا جائے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ فاضوہم بعدذاب الہم ہے یعنی لکھ کر وہ ذاب کی بشارت دیدو (حالانکہ بشارت اچھی خبر کو کہتے ہیں)

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کو دیکھ لیا کہ آپ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تاکہ وہ میری خدمت کرے پس اس نے تاجرا، یا ایا باندی خریدی تو دیکھ کے لئے یہ پانچ نہیں ہے، لہذا وہ خود اس کے دوام بھرے گے اور نقصان برداشت کرے گا کیونکہ تو دیکھ کر دیکھ کر دوسری خدمت کرے ایسا قریدہ ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ وہ باندی خدمت کرنے کے قائل ہو، اندھی اور اپانچ نہ ہو، کیونکہ اندھی، اپانچ تو خود شائع خدمت ہے چ جائیگہ وہ دوسروں کی خدمت کرے، اتر چ لفظ جارحانہ بوجہ مطلق ہونے کے تمام قسم کی باندیوں کو شامل ہے خواہ اندھی ہو، یا معذور ہو، یا

تعدست، اور یہی اس کے حقیقی معنی تھے اور قاعدہ بھی ہے المطلق بجز علی اطلاقہ یعنی اوصاف کے اعتبار سے مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے اور دوسرا قاعدہ ہے المطلق ینصرف الی الفرد الکامل تو اس کا مطلق ذات سے ہے کہ مطلق سے ذات کے اعتبار سے فرد کمال مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی، یعنی اندکی باندی، یا سوئکل کی رضائی، لیکن، بدیت اور اسانہ ہونے کے اعتبار سے فرد کمال ہیں اور صفات بھی صفت چنانی یا غیر چنانی یا صفت صحت اور مرض کے اعتبار سے مطلق ہیں مگر بجز قرینہ لفظیہ کے حقیقی معنی متروک ہو جائیں گے اور صحیح اور بیجا اور خدمت کرنے والی باندی مراد ہوگی، لہذا اس میں حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد لیا گیا ہے۔

چونکہ مثال اگر کوئی شخص کسی کو دو کھل بنائے کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر آتا کہ میں اس سے دلی سروں میں بیکل نے اس کی رضائی، لیکن خرید لی تو چونکہ اس سے دلی کرنا سوئکل کے لئے حلال نہیں ہے اس لئے اس باندی کو سوئکل نہیں رکھے گا کیونکہ سوئکل کا دلی کی قید کو ظاہر کرنا قرینہ لفظیہ ہے کہ باندی کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے یعنی مطلق باندی کہ جو ہر طرح کی باندی کو شامل ہے بلکہ دلی باندی مراد ہے جس کے ساتھ سوئکل کے لئے دلی حلال ہو، یہاں بھی حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد ہے۔

#### اختیاری مطلقہ

المعہ واللفظ: انزل باب ضرب سے میں اسرار الامان باب مع کا صدر، نزل باب سے مضارع کا میں واحد نمکر  
ماضی (یا، ملاقات کرنا) لا تعجل باب سے نبی کا واحد ذکر حاضر (عامی کرنا) العیاء اعنی کا ماضی (دینا)  
الشلاہ (س) یا یوں واحد ذکر مضارع ہے، انطا (س) دلی کرنا دھنا۔

اجزاء: قولہ انزل بانکت رجلاً بقول باعتبار وضع خاص، عام و متروک و متروک میں سے عام ہے، مطلق و متروک میں سے مطلق ہے، عام و دلی میں سے عام ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و ماضی متروک و کتاب میں سے حقیقت ہے اور متروک ہے اور حقیقت کی تین قسموں میں سے حقیقت مستند ہے اور باعتبار ماضی متروک و ماضی متروک میں سے ظاہر ہے اور باعتبار قرینہ حقیقت قاصرہ میں سے قسم اول ہے۔

و غنی هذا قلنا فی قوله علیه السلام اذا وقع الذباب فی طعام أحدکم فامحوا عنه فامحوا عنه ثم انقلوه فان  
فی إحدى جناحیه ذنوبی الأخری دواء وانه ليقدم الماء غنی القواء ذل سباق الكلام  
علی ان المفضل يدعی الاذی عن لا لانه تعبدی حقاً للشرع فلا يكون للإباحة و قوله تعالی  
انما البضایات للغفر غنیه قوله تعالی و منهم من یلمعون فی الضلالت یلک علی ان ذکر  
الاختلاف لقطع علمهم من الضلالت بیان الاختلاف لهما فلا یقول فی الخروج عن العهد  
علی الانذار الی تکمل

#### ترجمہ

اور ان اصل (کہ سباق کلام کی روایات کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) کی بنا پر ہم نے کیا





کہ کچھ مال ہمیں بھی مل جائے تو اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات، یانہ کہ مسکین کی چیز طبع اور لالچ کو ختم کر دیا کہ مصارف صدقات فلاں فلاں حضرات ہیں تم نہیں ہو لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی سے عہدہ دیا ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ زکوٰۃ کو ہر ہر صنف کے تحت تین افراد تک پہنچایا جائے لہذا کسی ایک کو بھی، مگر زکوٰۃ دین کی جی تو ادا ہو جائے گی یہ مثال اس قرینہ لفظیہ کی ہے جو کلام یعنی انما الصدقات سے مقدم ہے اور، وقول باری تعالیٰ ومنہم من یلحدک ہے اور انہ قرینہ کی وجہ سے حقیقی معنی متراک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

**خلافہ** مصارف ثنائیہ یا تھراۓۓ، یعنی کہ جس کے پاس ایسی کی ضرورت کے نصف سے بھی کم مال جو مسکینین یا زکوٰۃ وصول کرنے کے واسطے میں عمل کرنے والے یعنی قاسم، اکاتب، دعا شرا سب سے مولودہ المکتوب یعنی جن کے دل گمراہ اور اسلام کے عین میں متعلق ہوں یہ مکاتبین کی آزادی کیلئے یہ مقررہ عین کے عہد میں یہ مسافرین

### اختیاری مطالعہ

**السوا والنفقة** وفي الرقاب اي مصروفين في فلق الرقاب وفي سبيل الله اي الفقائين بالمجاهد وابن السبيل اي المسافرين **المؤلفة فلویہم** اي الذين اسسوا و اسلامهم جعيل لو كان اسلامهم فلو لم يكن يرفع ماعطا، هم اسلام طبرہم الرقاب (کاتبین کی آزادی) (۱)

**اعتقوا** اي ابھی چند سطر قبل آپ نے نام ثنائی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ان مصارف ثنائیہ کو جمع کے سمیٹنے کے ساتھ بیان کیا ہے، مگر اسی پر ہے کہ یہ مؤلفۃ فلویہم میں مولدہ واحد ہے نہ کہ جمع، ای طرح ان اسبیل واحد سے نہ کہ جمع **الصجواب** مؤلفۃ صیغہ اسم مفعول کا فاعل جو اسم ظاہر ہے اور کاتب یہ ہے کہ جب فاعل اسم ظاہر ہو تو فعل ماضی پیش واحد کا صیغہ ہوتا ہے لہذا مؤلفۃ کو واحد استدلالی نہ کیا ہے اور اس کے فاعل مکتوب سے مصارف ظاہر ہے کہ اس سے مدام جمع ہے، ای طرح قرینہ **فلق الرقاب** میں سے مولدہ، اس میں جمع، ای ہی سے مقررین نے ابن السبیل کو زبردست مسافرین (میں نے سمجھا) کیا ہے، **الذباب** بھی (ن) اذہ و ذہان و ذت اعقوا (نصر) امر کا جمع نہ کہ حاضر جامع پر (ن) **اجبنا** **خلافہ** فقیراء غرض کیا کہ جس کے پاس ایسی کی ضرورت کے بقدر مال نہ ہو بلکہ اس کی ضرورت کے نصف حصہ سے بھی کم ہو مثلاً اس پر یہ کی ضرورت کے موقع پر اس کے پاس پانچ روپیہ سے کم ہوں اور مسکین دو گھنٹے سے جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے کم ہوں یا مال ہو مثلاً اس پر یہ کی ضرورت کے موقع پر اس کے پاس پانچ روپیہ سے زائد ہوں مثلاً سات روپیہ (عرب اقرآن) جائزین کے حاشیہ میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فقیر وہ گھنٹے سے جس کے پاس ادنیٰ بھی برادر مسکین روپیہ سے جس کے پاس کم نہ ہو کو یا مسکین کی حالت فقیر کے متوالیہ میں کمزور رہے لہذا فقیر تعالیٰ و مسکیناذا معتبر رہا یہ فقیرانہ مسکین کی حالت زیادہ فرق ہوتی ہے اور اس میں اس سے استدلال و اما السبیلہ حکمت لیساجین کی ہے (۱) یہ مسکین کے لئے بھی کافی ثابت ہے، ان مسکین میں لوگوں کو زکوٰۃ مسکین کہہ دیا ہو یا یہ بھی مسکین ہے کہ انہوں نے مسکین کو ثابت پر لیا ہو یا یہ لوگ حر اور عیال کی عیالت میں نہ ہو (یہاں دیکھو)

و الرقاب قد تشرکت الذبیفۃ مد لآئم من قبل المتکلم بتألفه قوله تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر وذلك لان الله تعالیٰ حکیم و الکفر فیجہ الذبیفۃ لا یأمر به فیرک دلالۃ

## اللفظ علی الامر بحکمۃ الامر

## نقص جہدہ

اور چوٹی قسم بھی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی والی کی ولایت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جو صاحب حکام کی طرف سے پائی جائے اس کی مثال (ولایت میں قتل الحکم کی بنا پر ترکہ حقیقت کی مثال) اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر ہے (جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے) اور یہ (یعنی ترکہ حقیقت) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں (حکمت و دانائی کے مالک ہیں) اور کفر قبیح اور بری چیز ہے اور عظیم قبیح چیز کا علم نہیں رہتا بلکہ امر یعنی اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے امر (یعنی کفر کے بھانسنے کا اختیار) پر کھٹکھٹ (ظہیر) کی ولایت کو ترک کر دیا جائے گا۔

**تفسیر:** چوٹی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دئے جاتے ہیں حکم کی طرف سے پائی جانے والی ولایت ہے یعنی حکم کی حالت اور اس کی شان معنی حقیقی کے ترک پر قرینہ ہو مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر "جو ایمان لائے یا کفر اختیار کرنا چاہے کفر اختیار کرے" اس آیت کے حقیقی اور ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ بندہ کو ایمان اور کفر دونوں میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دینا ہے لیکن ان دونوں میں سے ایک کفر بھی ہے اور کفر قبیح چیز ہے جبکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا حکمنا بعدا واللفظ حکیم و فصل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ قبیح چیز یعنی کفر کا اختیار نہیں دے سکتے قال اللہ تعالیٰ ونہی عن الفحشاء والمنکر ہذا اس آیت کے حقیقی معنی (جو جہدہ ولایت حالی حکم) متروک ہیں اور جہدہ از جہدہ مقصود ہے جیسے کوئی استاد کسی طالب علم سے طبع کی حالت میں کہے پڑھ پڑھ، اُوب مر، مر، اور زجر و توجہ ہے گویا میز اسر (فلینکھ) کو تھپاتا کفر کو بولانا ہے اور زجر و توجہ اس کی ضد ہے یعنی کفر کو نہ بولانا اور ایک لفظ بول کر اس کی ضد مایل نہ کرے، ایک شاعر کہتا ہے:

ذہب فی محمد ہے وہ آئے جس کا جی چاہے  
نہ آئے آتش دوزخ میں جائے جس کا جی چاہے

دوسرے معرکہ سے زجر و توجہ مراد ہے، صاحبہ نور الانوار اور صاحب اصول بزودی نے فمن شاء فليؤمن واللفظ والی مثال کو تیسری قسم (یعنی سیاق حکام کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیا جاتا ہے) میں داخل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ترکہ حقیقت پر قرینہ ماحرہ و قوی باری تعالیٰ انا اعلمنا للظالمین لانا دان ہے مگر مستند کتاب نے قول باری تعالیٰ انا اعلمنا للظالمین لانا کو ذکر کرتے بغیر محض ولایت میں قتل الحکم کی وجہ سے اس کو چوٹی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ اگر قرآن میں انا اعلمنا للظالمین لانا بھی نہ ہوتا تب بھی حکم کی طرف سے یہ ولایت موجود ہے کہ یہاں فلیکفر کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کفر کا اختیار نہیں دے سکتے لہذا امر یعنی اللہ کی حکمت کے چرچہ نظر امر پر لفظ کی ولایت کو ترک کر دیا جائے گا اور میز اسر سے بھانسنے کفر کا اختیار دینے کے زجر و توجہ مراد ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا فَلْيَا إِذَا وَكَلَّ بِسَرَّاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الْعِلْبَانِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوعِ  
لَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَإِنْ كَانَ مُصَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النَّحْيِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ حکم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کرو یا چاہا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی دوسرے کو گوشت خریدنے کا مکمل حکم دیا تو اگر وہ مکمل ایسا مسافر ہے جو راستہ پر سفر کر رہا ہو تو شراب و خمر کی توکیل کے ہوئے گوشت پر یا بخنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر وہ مکمل صاحب خانہ ہے (یعنی اپنے گھر پر ہے) تو توکیل شراب و خمر کے گوشت پر محمول ہوگی۔

**تشریح:** دلالت من قبل الحکم کی وجہ سے ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو گوشت خریدنے کا مکمل حکم دیا تو اگرچہ گوشت لفظ کے اعتبار سے مطلق ہے گوشت کہا یا پکا ہوا کھانا، لیکن معنی حقیقی یعنی گوشت کا مطلق ہونا حالت حکم کی دلالت کی بناء پر متروک ہو جائے گا اور خاص معنی مراد ہوں گے اور یہاں ترک حقیقت حقیقت کا صریح بیان ہے کیونکہ عموم اور اطلاق کو ختم کر کے خصوص اور مفید معنی مراد لینا حقیقت کا صریح بیان ہے لہذا گوشت خریدنے کا حکم دینے والا مکمل اگر مسافر ہے اور راستہ و اسٹیشن وغیرہ پر ٹھہرا ہوا ہے تو یہاں گوشت خریدنے کی دکان سے کہے ہوئے یا بخنے ہوئے گوشت خریدنے کی دکان مراد ہوگی کیونکہ پکا گوشت خرید کر اس کو پکانے کے اسباب معالیٰ آگ، برتن وغیرہ کا بیابا ہونا سفر میں بڑا مشکل کام ہے اور اگر وہ مکمل یہاں سفر کے گھر میں ہے تو چونکہ گھروں میں ہر طرح کے اسباب سہا ہوتے ہیں تو اب گوشت خریدنے کی توکیل کے گوشت پر محمول ہوگی لہذا دونوں شکلوں میں حکم کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ گوشت خریدنے کے حکم سے مطلق گوشت خریدنا مراد نہیں ہے بلکہ حالت سفر کے ہوئے گوشت کے خریدنے پر دال ہے اور حالت سفر کے گوشت کے خریدنے پر دال ہے لہذا اختلاف و ردی کی شکل میں نقصان کا سد دار وکیل ہو گا نہ کہ مکمل۔

**حافظہ:** اور اگر مسافر میں اس طرح کے حضرات ہیں کہ اپنی گاڑی پر سوار ہیں اور کھانا پکانے کے اسباب و آلات بھی ان کے ہمراہ ہیں اور جہاں چاہتے ہیں گاڑی روک کر اذ خورد کھانا پکانے کا حکم و انس کرتے ہیں جیسے زائرین حضرات تو اب ان لوگوں کا حکم صاحب منزل جیسا ہو گا یعنی گوشت خریدنے کی توکیل کے گوشت پر محمول ہوگی اس کے برخلاف اگر کوئی صاحب خانہ تو ہے مگر اس کے حالات و اقران سے معلوم ہو جائے کہ اس کی مراد اس وقت گوشت خریدنے کی توکیل سے پکا ہوا گوشت ہے تو یہ توکیل کے ہوئے گوشت خریدنے پر محمول ہوگی گویا حال حکم کی دلالت کا اعتبار ہے۔

الضم واللفظ: النبی کا پانچواں گوشت المشوی باب ضرب سے ام محمول گوشت کو آگ میں پھونکا ہوا (ض) نہ پکا، پھونکا، مسافرا نزلی مرکب تو ملتا ہے۔

وَمِنْ هَذَا التَّوَجُّعِ نَجِیُّ الْفُرُجِ مَفَاتُہُ اِذَا قَالَ تَعَالَى تَعَلَّ مِنْیْ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا اَتَعَلَّیْ بِنَصْرِفِ ذَلِکَ اِلٰی الْعَذَابِ الْمَسْخُوْرِ اِلَیْہِ حَتّٰی لَوْ تَعَلَّیْ بَعْدَ ذَلِکَ فِی مَنَزِلَہِ مَعَهُ اَوْ مَعَ غَیْرِہِ لٰی ذَلِکَ الْیَوْمَ لَا یُنْبَغِثُ وَتَحْتَ اِذَا فَانَبَتِ الْمَرْأَةُ لَوِیْدَ الْحُرُوجِ فَقَالَ الرَّوْجُ اِنْ خَرَجْتَ فَانَبْتَ تَحْتَ سَکَانَ الْحِکْمِ مَقْصُورًا غَلِیَ الْعَدَلِ حَتّٰی لَوْ خَرَجْتَ بَعْدَ ذَلِکَ لَا یُنْبَغِثُ .

### تشریح

اور یہ نوع سے (یعنی دلالت میں) کل الحکم کی وجہ سے ترک حقیقت کی نوع سے) یعنی نور یعنی نوری اور وقتی قسم بھی ہے، اس کی مثال یہ ہے جب کوئی آدمی کسی دوسرے سے کہے کہ آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ جس اس نے جواب دیا واللہ میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اس کی یہ قسم صبح کے اس کھانے کی طرف منحرف اور راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتیٰ کہ اگر اس حالف نے اس کے بعد (اس کھانے کے قسم ہر جانے کے بعد جس کی طرف اس کو بلایا تھا) داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کے ساتھ اسی روز صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا۔ لکن داعی اور ایسے ہی (یعنی یہی نوع) کی طرح یہ قسم بھی ہے (جب عورت کھڑی ہوئی حال یہ ہے کہ وہ عورت گھر سے نکلنے کا ارادہ کرتی ہے مگر شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی تو ایسی ہے (مثلاً تھو کو طلاق ہے) تو قسم طلاق اسی وقتی حالت پر محدود و منحصر ہے مگر حتیٰ کہ اگر وہ عورت اس کے بعد گھر سے نکل گئی تو شوہر حائف نہ ہوگا یعنی عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

**تشریح**۔ اسی نوع یعنی حامل حکم کی دلالت کی وجہ سے عقد کے حقیقی معنی متروک ہو جانے کے قبل سے یمن نور بھی ہے اور حامل حکم کی دلالت کی وجہ سے عقد کے حقیقی معنی متروک ہونے کی یہ تیسری مثال ہے یعنی وہ قسم جو کسی خاص سبب کے تحت وقتی نور فوری طرح سے کھائی جائے، اس یمن کے اندر اگرچہ بلا ہر استمرار ہوتا ہے مگر حامل حکم کی دلالت کی بناء پر وہ استمرار متروک ہو کر ایک عارضی اور وقتی قسم مراد ہوتی ہے۔ مثلاً کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی کو صبح کے کھانے کے لئے بلایا، اس نے جواب میں کہا واللہ میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اگرچہ اس حالف نے مطلقاً صبح کا کھانا کھانے کی ٹٹائی ہے جو زمانے کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی میں صبح کا کھانا نہ اب کھاؤں گا نہ بعد میں، اور یہ قسم مکان کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی نہ میرے گھر کے اندر، میں صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ کسی اور جگہ، اور یہ قسم حالت کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی نہ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ کیا اور نہ میری لایا، لکن یہی قسم کے حقیقی معنی میں اور اس معنی حقیقی کا تقاضا یہ ہے کہ حالف جب بھی اور جہاں بھی اور کس کے ساتھ بھی صبح کا کھانا کھائے تو حائف نہ ہو جائے مگر اس قسم کے حقیقی معنی (اطلاق و استمرار) مراد نہیں ہوتے، بلکہ غصہ یا کسی اور سبب سے یہ قسم وقتی قسم ہوتی ہے اور حالف کی مراد اس کھانے کی ٹٹائی کرنا مقصود ہوتی ہے جس کی طرف اس کو بلایا جا رہا ہے لہذا اس یمن میں کھانے کے قسم ہو جانے کے بعد اگر حالف نے اس کے گھر میں اسی داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ اسی دن یا بعد میں صبح کا کھانا کھالیا تو

حادث نہیں ہوا۔ ہذا میں اس وقت معنی جرحی معنی میں مراد نہیں ہیں بلکہ صرف کا مقصد خاص اس کہ نے کر دیکھا ہے جس کی طرف اس کو یاد دہانی ہے اور یہاں تک حقیقت پہلے مسئلہ کی طرح حقیقت آسودہ کی وجہ سے ہے۔

چونکہ میں اس کی شخص کی بیوی تھی سے باہر نکلے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے کہا کہ اگر تو گھر سے باہر نکلے گی تو تو حلق و حلق تو ہے۔ یہ شوہر کا یہ قول اپنے معنی میں ہے، اعتبار سے عام ہے یعنی جس وقت بھی میرے باہر نکلے حلق واقع ہو جائے اگر شوہر ہی حالت و وقت کہہ رہا ہے کہ میرے باہر نکلے تو حلق واقع ہو جائے، وقت کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ زمانہ ممکن ہے کہ بیوی کے باہر نکلنے پر منع کر دے وہ سب امور جو شخص کوئی ہے مگر ازالہ نفس کے بعد صورت پر گھر سے خارج کی پابندی بھی وہاں ہوگی۔ اس وقت کے بعد میرے باہر نکلے تو حلق واقع نہ ہوگی اور یہاں جو وقت مراد ہے ہر وقت مراد ہے اور یہ حقیقت آسودہ ہے اغاۃ و تکرار مطلق بول کر مقید مراد یا عام بول کر خاص مراد لینے کی ہر قسم کی ہے لہذا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہ مثال میں شوہر کے قول ان امور حسب الیہ سے مجازاً خاص ہی وقت کے وقوع کی نفی مراد ہے۔

النحو واللفظ عند المراد بطلان مراد یعنی انب فریضہ المعروف بالمرءۃ سے مال واقع ہے۔

والحدیث قد تشرک الحقیقۃ بدلالۃ محلی التکلام ما کان انحصار لا یقبل حقیقۃ اللفظ ویمتنع بخلافہ بکاح النحرۃ بلفظ لیسع والنبیۃ والتعلیم والصدقة وقولہ لغیرہ وهو مغزوف التنبہ من غیرہ هذا انبی وغیرہ اذا قال لبعیدہ وهو انحر بئ من المولیٰ هذا انبی کان فجاراً عن لفظی عند ابی حنیفۃ یرسی اللہ عنہ جلافاً لہما بناء علی ما ذکرنا انک الصغار خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ عندہ ولی حق الحکم عندہما۔

### تشریح

اور یہ خبر پر قسم کی لفظ کے حقیقی معنی کو بھی کہہ سکتی اور اس کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے یہی طور کہ کل لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرنا ہر دو کس کام کی راست کی ہے۔ سے ترک حقیقت کی مثال لفظ لیسع اور یہاں تعلیم اور صدقہ سے آزاد اور اس لئے کہ ان کا مقصد ہونا ہے اور اس طرح اس میں کالے تمام سے ہذا انبی کہتا ہے اور ان کی وجہ سے غلام مولیٰ کے علاوہ کسی اور سے معارف حسب ہو اور اس میں بی بی مولیٰ اپنے غلام سے ہذا اسی کہے اور ان کی وجہ سے غلام اپنے سون سے گھر میں بی بی مولیٰ کا یہ قول اور صاحب کے نزدیک حق سے مجاز ہوگا (یعنی مولیٰ کے ہذا اسی کہے سے مجاز ان کی کلام ہو کر ان کے منہ سے اسی صاحب کے خلاف اسی قاعدہ پر نہ کرتے ہوئے جس کو ہم نے (یعنی حقیقت کے بیان میں) ان کو روایات کے تمام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خیر لفظ کے حق میں ہے اور صاحب کے نزدیک ہم کے حق میں۔

**تفسیر:** پانچویں چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیے جاتے ہیں محل کلام کی دلالت ہے یعنی لفظ جس موقع محل میں استعمال ہو رہا ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنی کا مصداق بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو لہذا حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

**مثال:** آزاد عورت کسی مرد سے کہے بعثت نفسي بملك (میں نے تم سے ہاتھ اپنے کو بیچ دیا) اسی طرح وَهَبْتُ لَكَ نفسي، مَلَكَكَ نفسي، تَصَلَّيْتُ لَكَ نفسي ان الفاظ کا محض استعمال (آزاد عورت) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد لائے جائیں یعنی تمہاری بد قہد ذات، کیونکہ آزاد عورت کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ بہر کیا جاسکتا ہے اور نہ ملوک بنایا جاسکتا ہے اور نہ صدقہ کیا جاسکتا ہے لہذا حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور مجازی معنی مراد ہوں گے (امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک بھی) یعنی ان الفاظ سے کلام مستفہد ہو جانے کا بشرطیکہ مرد اس عورت کے ایجاب کو قبول فرمائے۔

**نوٹ:** ان الفاظ کا تذکرہ پچھلے صفحات پر گذر چکا ہے کہ یہ الفاظ لکھ و قہد کے واسطے سے ملک جمعہ کے سبب جماد اور ملک جمعہ ہی مقصور کلام ہے لہذا سبب بولی کر مسبب مراد لینا یعنی بہر، تمہیک، صدقہ اور بیچ بولی کر مجاز کلام مراد لینا درست ہے۔ اسی طرح اگر سوئی اپنے معروف المنسب غلام سے ہذا ایسی کہے یا اپنے سے بڑی مردائے غلام کو ہذا ایسی کہے تو یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ محل کلام یعنی دوسرے کا بیٹا بنانا بنانے اور اپنے سے زیادہ عمر کا غلام بنانا بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا مجازی معنی مراد ہوں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ حقیقی بیٹا اگر ملوک بن جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا ہے، حدیث ہے من مملک فادعہ معروف منہ عنق علیہ کو سوئی نے طرد یعنی ابن بول کر لازم معنی آزادی مراد لی ہے اور طرد بولی کر لازم مراد لینا مجاز ہے اور مذکورہ دونوں صورتوں میں غلام کا آزاد ہونا نام صاحب کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ محض غلطی کے حق میں ہوتا ہے جسی معنی حقیقی و معنی مجازی مراد لینے کی صورت میں ترکیب بخوبی صحیح ہونی چاہیے، اور صاحبین کے نزدیک غلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہوتا ہے۔ جسی معنی حقیقی ممکن اصل ہونا چاہیے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا معروف المنسب غلام یا اپنی عمر سے زیادہ عمر کا غلام ہرگز اپنا بیٹا بننے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور اس کا تفصیلی بیان حقیقت و مجاز کی بحث میں مذکور چکا ہے۔ ومن شاء ظہر اجمع الیہ

فصل فی متعلقات النصوص یعنی بہا عبارة النص وإشارته ودلالته وإقتضائه فأما عبارة النص فهو ما سبق الكلام لأجله وأريد به قصداً وأما إشارة النص فهو ما نبت بنظم النص من غير زيادة وهو خبر ظاهر من كلام ولا سبق الكلام لأجله مثاله في قوله تعالى بلغفراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم الآية فإنه سبق لبيان إبتغائهم في الغيبة فصار نصاً في ذلك وقد نبت فقرهم بنظم النص فكان إشارة إلى أن سبيل الكافر على مال المسلمين

سَبَّ لِسُونِ الْجَلِيلِ لِلْكَافِرِ اِذْ لَوْ كَانَتْ الْاَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلٰیٰ مِنْكُمْ لَا يَفْسُدَ لَكُمْ

### ترجمہ

(یہ) فعل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے ہم متعلقات سے عبارتہ النص، اشارۃ النص، وراثۃ النص اور اقتضا، النص مراد لینے ہیں، بہر حال عبارتہ النص (تعریف اس حکم کی کر رہے ہیں جو عبارتہ النص سے ثابت ہو جیسا عبارت یہ ہوئی چاہیے انکم اثرات عبارتہ النص) میں وہ حکم وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے بالتقدیر اسی حکم کو مراد لیا گیا ہو، اور بہر حال اشارۃ النص (وای الحکم: الثابتة بشارة النص) جس وہ حکم وہ ہے کہ جو نص کے قطع سے (اس میں) کسی لفظ کو زیادہ کے بغیر ثابت ہو، وہ حکم پورے طور پر خارج نہ ہو، بلکہ ممکن وہ ظاہر ہو، اور یہی اس حکم کی وجہ سے کلام کو لایا اور چلایا گیا ہو، مثلاً الخ مذکورہ دونوں نصوص میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية میں ہے کہ یہ قول باری تعالیٰ قیمت کے متعلق جتنی مال قیمت کے مستحقین حضرات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو یہ قول باری تعالیٰ اس (استحقاق قیمت) میں نص ہو گیا اور ان مهاجرین کا فقر (فقر ہو) نص کے قطع فقراء سے ثابت ہو گیا یہی یہ نص (قول مذکور سے) اس جانب اشارہ ہے کہ مسلمان کے مال پر کنز کا قہر کرنا کفر کے لئے (اس مال میں) ثبوت ملک کا سبب ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی اپنی ملک پر پائی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا (یعنی ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا حالانکہ قول باری میں ان کو فقیر کہا گیا ہے کما فی قوله تعالیٰ (للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا الخ)

فشریح: متعلقات جمع متعلق بفتح اللام مشتق من التعلق وهو التمسك والامتدال  
اگر متعلقات کو نام کے فتح کے ساتھ چھین تو اس کو ظرف مان کر ترجمہ یہ کریں گے یہ شخص ان چیزوں کے بیان میں ہے جو تمسک اور امتدال کے محل ہیں یعنی نصوص کے بیان میں متعلقات نصوص میں اضافہ پایا ہے یعنی مضاف، مضاف الیہ کی جس سے ہے گویا مضاف اور مضاف الیہ دونوں شیء واحد ہیں، لہذا متعلقات اور نصوص شیء واحد ہوئے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور اگر متعلق کو مصدر میں لیں تو اسے متعلقات نصوص سے مراد امتدال یا نصوص ہوگا یعنی یہ فعل نصوص (عبارتہ النص وغیرہ) سے امتدال کرنے کے بیان میں ہے معنی بھلا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ متعلقات نصوص سے مراد عبارتہ النص اشارۃ النص، وراثۃ النص اور اقتضا، النص ہیں، کیونکہ متدال و متحد انہیں چاروں کو امتدال میں پیش کرتا ہے، اس سے نص اور عبارتہ النص میں یک فرق بھی ظاہر ہو گیا یعنی نص کی امتدالات کے اندر مصنف نے نص کی تعریف وہی کی ہے جو یہاں اس فعل میں عبارتہ النص کی کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس نص میں نص سے میں نص مراد ہے اور اس فعل میں امتدال یا نص مراد ہے۔

نص اور عبارتہ النص میں دوسرا فرق: نص کے اندر سوئی کلام تصور یا صلی ہوتا ہے جبکہ عبارتہ النص عام ہے وہ حکم جو عبارتہ النص سے ثابت ہو خواہ تصور یا صلی ہو نہ ہو جس میں ظاہر اور نص دونوں کو شامل ہوگا مثلاً لانا کھوا ما طاب لکم



من النساء منی وللات ورماع میں عبارت انص سے دو چیزیں بھی نکلیں۔ ۱۔ اباحت نکاح و ۲۔ بیان حد زنا اگرچہ اس آیت کا مقصد بیان حد ہے مگر چونکہ اباحت انواع بھی نکلی گئی کی عبارت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے اباحت نکاح کے بارے میں بھی یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی عبارت انص سے ہی ثابت ہے لہذا دونوں چیزیں عبارت انص سے ثابت ہیں اور نص اور ظاہر کے اعتبار سے فانکحو اما خطاب لکم من النساء منی وللات ورماع کے اندر بیان حد انص ہے اور اباحت نکاح ظاہر ہے۔ لہذا عبارت انص سے دو عبارت اور کلام مراد ہے جس سے معنی اور ادا کام ثابت ہواں خواہ وہ عبارت انص ہو یا ظاہر انفس ہو یا محکمہ حقیقت ہو یا مجاز یا ان کے علاوہ۔

**دلیل حضور** انص کی دالالت حکم پر نفس لفظ سے ہوئی یا نہیں، پہلی شکل روحان سے خالی نہیں ہے یا تو لفظ انص مقصد کے لئے یا گیا ہے تو عبارت انص سے نور ازل لفظ کو اس مقدمہ کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ یہ معنی نور و فکر سے معلوم ہواں تو اشارۃ انص ہے اور اگر حکم پر دالالت نفس لفظ سے نہیں ہے تو پھر بھی دو حان سے خالی نہیں۔ یہ دالالت باعتبار لغت کے ہوگی یا باعتبار نفس و شرع کے، پہلی شکل میں دالالت انص ہے اور دوسری شکل میں اقتضاء انص۔

عبارۃ انص کی تعریف: مصنف نے جو تعریف بیان کی ہے وہ عبارت انص کی نہیں ہے کیونکہ عبارت انص تو محض عبارت اور لفظ کا ہوتا ہے جس کا معنی بلند یہ اس حکم کی تعریف کی ہے جو عبارت انص سے ثابت ہوتا ہے اور بغیر فی الواقع اس عبارت سے عبارت انص کی تعریف بھی نہیں آتی ہے لہذا ہر دو کی تعریف علیحدہ علیحدہ سماعت فرمائیں۔ **الحکمہ الثابت بعبارة النص** فقہو ما سبق الکلام النح و علم جو عبارت انص سے ثابت ہوگا وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو چنا جائیگا اور مقصود حکم وہی حکم ہو اسلئے صحیح۔ **فیوت**: آرہند کا عطف مبنی پر ہے۔

عبارۃ انص: دو عبارت اور کلام ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جس کے لئے کلام لایا گیا ہو وہ حکم اسلئے جو جیسے **انکحو اما خطاب لکم** میں بیان حد و مجاز ہو جیسے آیت مذکورہ میں اباحت نکاح۔

**اشارۃ انص** کی تعریف: لفظی ما ثبت النح پر بھی اس حکم کی تعریف ہے جو عبارت انص سے ثابت ہوتا ہے جس کا وہ ثابت و اشارۃ انص (و حکم ہے جو عبارت انص کی طرح حکم نص سے ثابت ہو بغیر کسی زبانی کے اور وہ ہر سے صریح یا ظاہر ہو) (بلکہ اس وجہ ظاہر ہو) اور نہ ہی اس کے لئے کلام لایا گیا ہو بلکہ فکر کے بعد ضمناً معلوم ہوتا ہو۔

**قواعد فیود بنظم النص** سے دالالت انص سے احتراز مقصود ہے کیونکہ وہ نص سے معنی سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ سے اور من غیر زیادہ سے اقتضاء انص سے احتراز ہو گیا کیونکہ اقتضاء انص زبانی عبارت سے ثابت ہوئی ہے **ولا سبق الکلام** لاجنبہ سے عبارت انص سے احتراز ہو گیا۔

عبارۃ النص و اشارۃ النص کی مثال **للعفراء المهاجرین الذین أخر حوا من دیارہم و أموالہم** "ان غیرت ان قرآنہم جرمین کے لئے ہے جو اپنے گھروں و ممالک سے نکال دیئے گئے اور جدا کر دیئے گئے ہوں یہ

[illegible]

جواب: انتہائی اداست و شک و جھگڑا جمع ایک تو ہوا ہے۔ جب کوئی چیز درست ہوتی ہے تو اسے لوازمات کے ساتھ درست ہوتی ہے۔ مثلاً جب مہر پرچی کی جگہ سے غلطیا تو ضرور اس کی نہ کسی کی طبیعت میں داخل ہو گیا کیونکہ عدالت نے انصاف کی اصلاح (اعلام میں برائی نہیں ہے کہ مال ایک شخص کی ملک سے تو غلط یہ ہو کر کسی کی بھی ملک میں داخل نہ ہو گا) اور مال پر عام استدراج کا دھوکا کھانے کی طبیعت میں داخل ہو گا۔ کیا ایسا کے بارے میں غور و فکر کرنے سے دوپٹے میں منظم ہو گیا حتیٰ مہر پرچی کی طبیعت سے ان کے اصل مال پر غلط ہو گا اور ان کی ملکیت میں داخل ہو گا۔ مصنف کتاب نے ان مضمون کو اپنے الفاظ و قلم سے لغو و بھٹکنا بعض فقہ کی استدراج الہی نے اسلئے الح سے بیان کیا ہے۔

۱۔ تفویض کی تعریف: اٹارن یا ایس و جی رت ہے جس سے اپنا عہدہ یا رت جو اس سے دیا جائے یا تیار ہو سکے۔  
کس طرح ہوتا ہے: دیکھیں کہ جو رت کی تفویض ہوئی، وہ یہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ اس کے لئے کوئی  
نئی رت سے تفویض نہیں ہوتا۔

طی ہوتا ہے۔ یہ کام صرف شہر میں

کئے جاتے ہوئے اور تین منزلوں کی

تعمیراتی و اصلاحاتی کے منصوبہ کو ترجیح دینی چاہئے۔

### اختیاری مطالعہ

**نوت:** نسبت سے مراد یہاں مالی یعنی وہ مال ہے جو نہیں جہاد و قتال کے کنارے سے عمل و دوا پر مامور کردہ اہل مال چھوڑ کر ہٹا کر گئے ہوں یا دوسرے مسئلے سے صورت جزیہ خراج وغیرہ ان سے حاصل ہوا (معارف آخر ج ۸ ص ۶۸، ۳۶۸، پارہ ۲۸) **ملاحظہ:** لفظ لقمہ اکثر لیا اشتہار کیا ہے مگر مراد لقمہ ہے کیونکہ لقمہ کے معنی سوچوں کے پروانے کے ہیں اور لقمہ کے معنی پیسنے پر نہیں۔

**المنجو واللفظ:** یعنی (فہم) جمع کلمہ معارف اشارتہ اہی اشارۃ النقص فکذا دلالتہ والقصائدہ وانہی می اورد للحکمہ یہ اہی مال کلام لفظی ما نہت لفظ جنی کے بجائے ہو رہا چاہے کیونکہ اس کا اشارہ الی لقمہ الی بہ اشارۃ اقصیٰ ہے للفقراء ترکیب عمومی کے اعتبار سے مال کی آیت ما اھل اللہ علی رسولہ من اھل العریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ میں لفظی القربیٰ سے بدل ہے۔ (معارف آخر ج ۸ ص ۶۸، ۳۶۸، پارہ ۲۸) **ملاحظہ:** یہ بات اسے مال کا مصدر یعنی ظہر بخیر۔

**ملاحظہ:** اعتراض ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کے لئے لفظ فقراء اس لئے بولا گیا ہو کہ ان کے پاس شروع ہی سے مال نہ ہو تو جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان حضرات کے پاس مال تھا جیسا کہ اس آیت کے لفظ من دیالوہم و اھل اللہم سے ظاہر ہے نیز ایہ بات ثابت ہو چکی کہ فقراء کے لفظ میں غور و فکر کرنے سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مہاجرین کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے جس بنا پر مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے۔

**ملاحظہ:** دیکھی اسی آیت سے فرمایا کہ نہ کفار کا اموالی مسلمانین پر قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے تو معصوم ہوا کہ کفار کو مسلمانوں پر ایک تکملہ حاصل ہے حالانکہ قرآن میں فرمایا کہ ہے **والن جعل اللہ للفقراء علی ہر مسکین سبیلاً الجواب:** **والن جعل الخ** میں مسکین کی ذات پر کفار کی تکملہ اور فقراء کی تکلی کی گئی ہے نہ کہ ان کے اموال پر تکملہ اور فقراء کی۔ **ملاحظہ:** معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ مسکین سے مہاجرین کی ملکیت سے ان کا مال اٹل گیا ہوا اور کفار کی ملکیت میں داخل نہ ہوا جو کفار و اموال اللہ کی ملکیت پر مانی بلا سبب کہ بیت اہل مالانہذا اس صورت میں مال کا تیار ہوا ہر برہادی نہیں پائی گئی۔ **الجواب:** ہم نے مہاجرین کے مال کا کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کو عدم القائل بالفضل کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ اہل مال کی ایک قسم ہے جس کا جان آئے آئے گا اور یہ ہے کہ جو شخص اموالی مہاجرین کو ہن کی ملکیتوں سے نکلے گا کفار کے ہونے کی ملکیت میں داخل ہونے کا بھی قائل ہے اور جو شخص مہاجرین کی ملکیت سے عدم مزال کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت سے عدم ثبوت کا بھی قائل ہے اسیری میں جو معترض نے ذکر کیا ہے اس کا کوئی تاثر نہیں ابتدا احادیث کی وجہ سے عدم فضل داخل ہے۔

وَيُخْرِجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِغْلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالْخِزَانَةِ مِنْهُمْ وَتَقْصُرُ عَنْهُ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالْإِغْنَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْإِسْتِغْلَامِ وَثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْفَرَزِيِّ وَغَيْرِ الْمَالِكِ عَنْ الْبُزْأَةِ مِنْ يَدِهِ وَتَقْصُرُ عَنْهُ

## ترجمہ

اور اس سے (یعنی مذکورہ آیت کے اشارہ سے یعنی ثبوت الفقر للمهاجرین و خروج الاموال عن ملکهم سے) مسئلہ استیلاء میں حکم کی اور کفار سے خریدنے کی وجہ سے مشتری ناجز کے حق میں ثبوت ملک اور اس کے تصرفات مثلاً بیع، ہبہ، رافعاتی کے حکم کی اور استعمال تمام یعنی کفار کے قبضہ کردہ اموال کو نہ قبضت جانے کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس میں غازی و ہجاء کے لئے ملک کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس سامان کو غازی کے ہاتھ اور قبضہ سے نکالنے اور بھیجیں لینے سے مالک قدامیہ کے ناجز ہونے کے حکم کی اور حکم کی دیگر تفصیلات (مقبوضہ مال پر کئی تصرف مثلاً غلطی و غلطی و غیرہ) کی تخریج کی جائے گی۔

**تشریح:** معنی ای من ثبوت الفقر للمهاجرین و خروج الاموال عن ملکهم یعنی جب یہ بات تسلیم کرنی چاہی کہ اصولی مہاجرین ان کی ملکیت سے نکل گئے اور مہاجرین کے لئے فقر ثابت ہو گیا تو دلائل التزامی کے طریقے سے چند جہاں معلوم ہو گئیں، گویا یوں کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کی دلائل حکم اور معنی پر اشارۃً اخص کے مرتبے سے کبھی تو سہولت کے جزو پر ہوئی ہے اور کبھی لازم پر، لہذا طریق احترام چند تہیں اور معلوم ہو گئیں۔

۱۔ مسئلہ استیلاء: یعنی مہاجرین کے مال پر کفار کے قبضہ کرنے کی وجہ سے کفار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، بعض نسخوں میں استیلاء دے، یعنی کفار کفار قبضہ کردہ مال مسلمانوں کی یا دنیا میں ہیں اور کفار نے ان کو ام و دہ چاہا تو کفار سے نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ کفار کے قبضہ کرنے کے بعد وہ باعدیاں کفار کی ملک میں نہیں۔

۲۔ و حکم ثبوت المملک النسخ: اگر کوئی ناجز کفار سے اس قبضہ کردہ مال کو خریدے تو ناجز کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس کا تصرف ہبہ، غیر و سب درست ہو گا اور اگر وہ مال غلام ہو تو اس کو آزاد کرنا بھی درست ہو گا کیونکہ ناجز نے اس مال کو اس کے مالک سے خریدا ہے۔

۳۔ و حکم ثبوت الاستعمال و حکم ثبوت المملک للغازی: اگر پھر وہ بارہ کفار سے مقابلہ ہو جائے اور مسلمان اس مال پر قابض ہو جائیں تو اس مال کو مال قبضت بنانا صحیح ہو گا اور مجاہدین کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ ۴۔ و عجز المملک النسخ: تقسیم کے بعد مالک قدامیہ کی وجہ سے اپنے اس سابق مال کو جو زمین لینے کا اشتقاق نہیں رکھتا بلکہ مجاہد اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں، لکھو قدامیہ کے جزا مانا جائے گا، البتہ مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے اپنے کسی سامان کو دین چاہئے نہ لے لیا ہے۔

و تصرفاتہ ان کا مطلب و حکم ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجاہد اپنے حصہ کے مال پر کوئی تصرف کرنا چاہے مثلاً بیع، ہبہ تو درست ہے، نیز اگر مجاہد سے مال تلف ہو جائے تو چونکہ وہ مال کا مالک ہے لہذا اس پر کوئی ضمان و غیرہ لازم نہ ہو گا اسی طرح اگر وہ مال قبضت ماند کی ہے تو غازی کا اس سے جلی کرنا چاہئے، اسی طرح اگر وہ مال قبضت غلام و باندی ہے تو غازی کے لئے اس کا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَحَقُّ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفْعُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ تَبَعُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فَلَا مَسْأَلَةَ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْخُفَايَةِ لِأَنَّ مِنْ ضَرُورَةِ حُلِّ الْمَسْأَلَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنَّ يَكُونُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وَحْدِهِ لَخُفَايَةِ وَالْإِنْسَانِ فِي ذَلِكَ الْخَرَبِ مَعَهُ أَمْرٌ بَلَدٌ بِالنَّهَارِ فَكَانَ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْخُفَايَةَ لَا تَنْهَى الْقُصُوفَ وَلِزَمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَغْضُفَةَ وَالْإِسْتِشْقَ لَا يَنْهَى تَقَاءَ الْمَضْرُوعِ وَتَبَعُوعَ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاكَ شَيْئًا بَقِيَهُ ثُمَّ يَغْضُفُ صُرْفَهُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْعَاءُ مَالِيًا يَجِدُ خُفْعَةً عِنْدَ الْمَغْضُفَةِ لَا يَغْضُفُ بِهِ الصُّبُوحَ وَيَعْلَمُ مِنْهُ حُكْمُ الْأَحْبَابِ وَالْأَحْبَابِ وَالْإِذْهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمِيَ لَفْظًا كَانَ تِلْكَ بِرَأْسِهَا الْإِنْجَاءَ عَنِ الْأَذْيَاءِ وَالْثَلَاثَةُ الْعَذْكَارَةُ فِي أَوَّلِ تَضَرُّعٍ صَوْرًا تَعْلِيمًا أَنَّ رَحْمَتَ نَصُومٍ يَتِمُّ بِإِنْجَاءٍ عَنِ الْأَذْيَاءِ وَالْثَلَاثَةُ

### ترجمہ

اور اسی طرح معنی قول سابق للفقراء المهاجرين الخ کی طرح قول باری تعالیٰ احل لکم لیلۃ الصیام الوقت ہے، قول باری تعالیٰ ثم تبعدوا الصیام الی اللیل تک، یہی صبح کے اول حصہ میں مساک یعنی اکل و شرب اور جماع سے رکنا جنابت کے (پائے جانے کے) ساتھ تحقق ہوگا، اس کے بعد صبح تک مہر شرب یعنی دینی سے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دن کا جز اول جنابت کے ساتھ ہو، اور اس جزو تبار میں مساک روزہ سے جس کے پورا کرنے کا بندہ مکلف ہو گیا ہے، فکان هذا نبع پھر یہ معنی قول باری تعالیٰ لَافَافٌ مَشْرُوعٌ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ تَبَعُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ یعنی رات کے آخری حصہ تک اکل و شرب اور جماع کا حلال ہونا اس جانب اشارہ ہے کہ جنابت روزہ کے معافی نہیں ہے و لزم من ذلك الخ اور اس سے معنی جنابت کے روزہ کے معافی نہ ہونے سے یہ بات التزام ثابت ہوگی کہ کل کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھاء صوم کے سالی نہیں ہیں، و یفزع منه الخ اور اس سے معنی مضطر و مستحق کے روزہ کے معافی نہ ہوتے سے یہ مسئلہ مقرر ہوگا کہ جس شخص نے (بحالت صوم) اپنے منہ سے کوئی چیز بھی تو اس کا روزہ مفسد ہوگا کیونکہ اگر پانی ایسا نہیں ہو کہ جس (نیکین پانی) کا روزہ مفسد نہ ہو، اگر کسی نے وقت محسوس کرے تو اس سے (نیکین پانی کی وجہ سے) اس کا روزہ مفسد نہیں ہوتا ہے، و غلبہ منه الخ اور قول باری تعالیٰ ثُمَّ تَبَعُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ سے روزہ کی حالت میں اشتیاق یعنی خواب میں غسل کی حاجت ہوتے اور کچھے لٹوانے اور نیکین لگانے کا حکم بھی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ کتاب اللہ (ثم تبعدوا الصیام الی اللیل) نے جب اس مساک کا نام روزہ رخصتہ جرم سے جز اول میں مذکور ہوئی چیزوں (اکل و شرب اور جماع) سے باز رہنے اور نیکین کے واسطے سے روزہ آئے تو یہ بات معلوم ہوگی کہ کسی صوم (مساک) صرف تین چیزوں سے رکھنے کے ذریعہ پورا ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ یہی طرح معنی قول سابق للفقراء المهاجرين الخ کی طرح مہار و اصل

و اشارہ بعض کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ واحمل لکم لیلۃ الصیام الوقت الی قولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل بھی ہے، لہذا اُجمل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جو چیز اس کے ذریعہ حلال کی گئی ہے وہ چیز اس سے قبل حرام تھی لہذا صحیح بخاری وغیرہ میں روایت ہے، ابن عازبؓ ذکر ہے کہ ابتداً جب رمضان کے روزے فرض کئے گئے تو افطار کے بعد کھانے پینے اور بیویوں کے ساتھ اختلاط کی صرف اس وقت تک اجازت تھی جب تک آدمی نہ سوتے بلکہ جاگتا رہے اور سونے کے بعد یہ سب چیزیں حرام ہو جاتی تھیں، بعض صحابہ کرام کو اس شکل میں مشکلات پیش آئیں اسی طرح بعض صحابہ سونے کے بعد اپنی بیویوں کے ساتھ اختلاط میں مبتلا ہو کر پریشان ہوئے تو اللہ نے یہ حکم منسوخ کر کے یہ آیت نازل فرمائی جس میں فردیہ آفتاب کے بعد سے لے کر طلوع صبح صادق تک پوری رات کھانے پینے اور مباشرت کی اجازت ہے، اسی حکم کو بیان کرنے کے لئے یہ آیت لائی گئی ہے لہذا اس حکم کو بیان کرنے میں یہ آیت مبارکہ اہم ہے، پھر قرآن باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ حکم یہ ہے کہ پھر (صبح صادق سے) رات (آئے) تک روزہ پورا کرو لہذا اُجمل لکم سَعْتُمْ اتموا الصیام الی اللیل تک کے قول سے اشارہ اس جانب ہے کہ روزہ جنابت کے متافی نہیں ہے بلکہ اس کا کہ یعنی روزہ اولی صبح میں جنابت کے ساتھ تقصیر ہوگا کیونکہ جب رات کے آخری حصہ تک مباشرت حلال ہے تو دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہوگا بحالت جنابت پایا گیا اس لئے کہ رات کے آخری جزا اور دن کے شروع جز کے درمیان کوئی ایذاقت موجود نہیں ہے جس میں وہ غسل کر لے کیونکہ غسل ایک مہر مٹی ہے جس کو بھالانے کے لئے کچھ انتظام اور وقت درکار ہے، لہذا جب کسی شخص نے رات کے بالکل آخری حصہ تک بھرا کر کیا تو ظاہر ہے کہ دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہو چکا ہے اس میں وہ بھی ہے پھر بحالت جنابت صبح کے اولی جز میں مذکورہ تین چیزوں سے رکے کا نام روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا لہذا روزہ جنابت کے متافی نہیں ہے اس لئے کہ اگر روزہ جنابت کے متافی ہوتا تو روزہ کا وجود نہ ہوتا حالانکہ روزہ موجود ہے لہذا روزہ جنابت کے متافی نہیں ہے کیونکہ مٹی اپنے متافی کے ساتھ نہیں پائی جاتی۔ (بدائع ص ۲۳۰، ج ۲) پھر چونکہ نماز و سلامت وغیرہ کرنے کے لئے غسل جنابت کرنا پڑے گا اور غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، معلوم ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزہ مہاتی رہنے کے متافی نہیں ہے پھر چونکہ بعض پانی جو کلی میں استعمال ہوا ہے ٹپکن ہوتا ہے جس کا ذائقہ زبان پر محسوس ہوتا ہے اور اس سے روزہ ٹپکن ٹوٹتا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر روزہ دار کسی چیز کو چھو کر قہقوہ دے تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ جب ٹپکن پانی کے ذریعہ کلی کرے اور اس کے چھٹنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو پانی کے علاوہ دوسری مٹی کے چھٹنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا، (اعنہ منہ البیع ثم اتموا الصیام الی اللیل کے اندر اس روزہ کو پورا کرنے کا حکم ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکے کا نام تھا یعنی صائے پینے اور بھرا سے کہیونکہ روزہ کی رات میں صبح تک کے لئے ان کی حلت کو بیان کیا گیا ہے سمجھا لی قولہ تعالیٰ اُجمل لکم لیلۃ الصیام الوقت الی قولہ تعالیٰ



اتموا الصیام الی اللیل کے موجب و معتقدی پر نیت کے مسئلہ میں یعنی روزہ کی رات سے نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائے گی (یعنی ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کی رات سے نیت کرنا ضروری نہیں) کیونکہ ۱۰۰ رو بہ کو بھالانے کا ارادہ امر مستحب ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر جزا اول کے بعد مستحب ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ثم اتموا الصیام الی اللیل۔

**تفسیر صریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس قول باری تعالیٰ یعنی و کملوا واشربوا حتی یتبین لکم الحیط الابيض من الحیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل کے موجب سے مستحب صحیح کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا یعنی رمضان کے روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ قضاء و کفارہ اور تہذیب و مطلقہ کے روزوں میں رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے تو اسی طرح صوم رمضان میں بھی رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے دلیل ایک حدیث ہے جو ابھی چند سطروں کے بعد آ رہی ہے، حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ دو پہر سے پہلے پہلے نیت کر سکتا ہے کیونکہ نیت ہم سے قصد ارادہ کا اور ماسور بہ کو بھالانے کا ارادہ اسی وقت ضروری ہے جبکہ امر مستحب ہو اور روزہ کا امر صحیح کے جزا اول کے بعد مستحب ہو رہا ہے یعنی قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل صبح کے جزا اول کے بعد مستحب ہوا، کیونکہ جزا اول تک تو اکل و شرب اور جناب کو مباح فرمایا گیا ہے لہذا جزا اول سے روزہ شروع ہوا جس کو قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام کے ذریعہ پر کر کے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جزا اول سے شروع ہو چکا ہے جس کو ہم کے ذریعہ پر کر کے کا حکم دیا گیا ہے اور ثم تعقیب مع و تراقی کے لئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ امر اولیٰ التہاد سے متاثر ہو کر مستحب ہوا ہے یعنی صبح کے جزا اول کے بعد امر مستحب ہوا ہے لہذا ماسور بہ کو بھالانے کا قصد و ارادہ جس کو نیت کہتے ہیں اس میں بھی تاخیر درست ہے کیونکہ ۱۰۰ رو بہ کو بھالانے کا قصد امر کے مستحب ہونے کے بعد ہی لازم ہے نہ کہ اس سے پہلے لہذا امر کے مستحب ہونے سے پہلے (رات میں) نیت ضروری نہ ہوگی بلکہ مثلاً ہلدی لیسین بعد الا مکان کی وجہ سے رات میں نیت کرنا صرف جائز ہوگا اور روزہ چونکہ رکن و احد منہ الی اللیل ہے اور نیت اس بات کو متعین کرنے کے لئے ہے کہ روزہ واللہ کے لئے ہے تو اگر نصف التہاد سے پہلے پہلے نیت پائی گئی تو چونکہ ہم کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی اس لئے بلا تکلیف حکم النکلی کی وجہ سے روزہ صحیح ہوگا اور اس کی جانب وجود کو جانب نوات پر ترجیح ہوگی نیز تاخیر نیت کے ثبوت میں ہدایہ میں ایک حدیث بھی نقل کی گئی ہے شہید الاھواہی برویۃ الہلال الا من اکل فلا یاکل مغبۃ ہو مہ و من لم یاکل فلنفسہ بالفاظ دیگر امر باتمام، بصوم اولیٰ التہاد سے مترقی ہے اور امر باتمام الصوم ۱۰۰ امر بالنسبہ بھی ہے کیونکہ شرعاً صحت صوم کے لئے نیت ضروری ہے جس ثابت ہو گیا کہ روزہ نیت متاخرہ کے ساتھ درست ہے نیز حضرت عائشہ سے ایک حدیث نقل روزہ کے بارے میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی صبح میں گھبرا کر پوچھتے کہ کو کھانے کے لئے ہے اگر یہ جواب دیا جاتا کہ نہیں تو فرماتے کہ پھر



میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جائے کہ ہے تو قبول فرمائیے۔ (حریق حقین جلد ۳۰، ص ۲۴) میں ہے)  
اور امام شافعیؒ کی مسند میں حدیث یعنی لا حبیام لعن لہ تعزیم المصوم من اللیل (اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو  
رات سے روزہ کی نیت نہ کرے) خبر آعاد میں سے ہے جو قرآن کی تاریخ میں منسخت ہو گیا ہے۔ لہذا یہ حدیث کمال پر محمول ہے  
جیسے لا یمن لعن لا عہد لہ اور لا صلوة لہ جار المسجد الا فی المسجد کے اندر کمال کی نفی مقصود ہے۔ (مراۃ المستدرک)

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمِنْ مَا عَلِمَ جَلَّةً بِالْحُكْمِ الْمَنْصُورِ عَلَيْهِ لَقَعَهُ لَا إِبْتِهَادًا وَلَا إِسْتِبْطَاءً بِمَا لَهُ  
بِی قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيَةُ وَلَا تَنْهَوهُمَا فَلْتَكُنْ مِنْهُمَا قَلْبًا مُّشِغَاةً بِمَا يَكُونُ مِنْهُمَا لِقَاءُ رَبِّهِمَا فِي الْحَقِّ  
تَعْرِيفِهِمْ فَلْيَدْعُ بِالنُّصْرِ لِيُذْخِرَ الْكَافِرِينَ مِنَ الْكُلُوبِ وَالْمُنَافِقِينَ وَلْيُذْخِرْ الْكَافِرِينَ مِنَ الْكُلُوبِ وَالْمُنَافِقِينَ  
عَلَيْهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَقَعَهُ بِتَعْرِيفِهِ الْمُنَافِقِينَ وَالشُّكْمُ وَالْإِسْتِبْطَاءُ غَيْرُ الْآيَةِ بِسَبَبِ الْإِبْتِهَادِ  
وَالْخُصْمِ بِسَبَبِ الْمُنَافِقِينَ أَوْ الْقَوْلِ قَضَاءً.

### توضیح

اور بہر حال دلالۃ النص تو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصور علیہ (وہ حکم جس پر نص وارد ہوئی ہو) کے لئے علت  
ہونا اور دئے لغت و عرف معلوم ہو اور نہ کہ اجتہاد و استنباط سے اس کی مثال (اس معنی کی مثال جس کا حکم منصور علیہ کے  
لئے علت ہو جیسے معلوم ہو ہو) اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيَةُ وَلَا تَنْهَوهُمَا (پ ۱۵) میں ہے پس لغت  
عرب کی وضوح و کاروں کو جاننے والا اول تاریخ یعنی سنۃ ہی سمجھ جائے گا کہ والدین کو آف کہنے کا حرام ہونا ان دونوں  
سے تکلیف کو دور کرنے کی غرض سے ہے و حکم هذا النوع النسخ اور اس نوع یعنی دلالۃ النص کا حکم اس حکم کی علت کے  
عام ہونے کی وجہ سے حکم منصور علیہ کا عام ہونا ہے کہ لہذا المعنی النسخ اور اس کی معنی (علت کے عام ہونے کی وجہ سے  
حکم کا عام ہونا) کی وجہ سے ہم نے والدین کی پائی کرنے، بکلی دیئے، گراہی واری کے طور پر باب سے خدمت جیسے (ماں  
کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ عموماً عورتوں سے حروری وغیرہ کا کام نہیں لیا جاتا) اور غرض کی وجہ سے ان کو قید کرنے اور  
نقص میں قس کرنے کے حرام ہونے کو کہا ہے۔

توضیح: دلالۃ النص کی تخریف: دلالۃ النص وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصور علیہ کے لئے علت  
ہونا معلوم ہو یا فقہار لغت کے لئے کہ اجتہاد و استنباط سے گویا دلالۃ النص سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں وہی معنی حکم کی علت  
ہوتے ہیں۔

خلافہ قیود: ماتے مراد معنی التزامی ہیں لہذا عبارت النص و اشارۃ النص خارج ہو گئے کیونکہ  
ان دونوں کا تعلق الفاظ سے ہے نہ کہ معنی سے ہے۔ اور لفظ کہہ کر اقتضاء النص سے احتراز ہو گیا کیونکہ وہ شرط کیا عقلاً  
معلوم ہوتی ہے نہ کہ لفظ اور لا اجتہاد و لا استنباط کہہ کر علت قیاس سے احتراز ہو گیا کیونکہ علت قیاس استنباط سے جاتی

جاتی ہے اسی بنا پر اس کو غیر فہرہ نہیں جان سکتا جبکہ دلالتِ اخص کی مراد غیر فہرہ بھی جان لیتا ہے بشرطیکہ دلالتِ ادرکاء اور حاکم سے واقف ہو اور یہاں لفظ سے معنی لغوی مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنی انفرادی مراد ہیں کہ اصل زبان جس کو اخص کے سننے کے بعد سمجھتا ہے۔

دلالتِ اخص کی مثال: وَلَا لَئِلٌ لَّهُمَا آفٌ وَلَا نَهْرٌ مَعًا ہے اس کے اندر آف کہنے کا حرام ہونا تو حکم منصوص علیہ ہے جو عبارتِ اخص سے جائز تھا ہے لیکن عالمِ لغت اس کو سننے ہی فوراً سمجھ لے گا کہ آف کہنے کے حرام ہونے کی علت والدین سے تکلیف کو رفع کرنا ہے لہذا حکم منصوص علیہ کی اس علت سے بطور دلالتِ اخص کے ہر اس کام کا حرام ہونا معلوم ہو گیا جس سے والدین کو تکلیف پہنچے مثلاً والدین کی پٹائی کرنا، والدین کو کافی درینا، بطور کرایہ والدین سے خدمت لینا اور حروری کرنا اور سبب قرض والدین کو مقید کر دینا، اور قصاص میں والدین کو قتل کرنا وغیرہ وغیرہ، گو یا یہ پٹائی، گالی، گالوج کے حرام ہونے پر کوئی لفظ دلالت نہیں کر رہا ہے، بلکہ ان چیزوں کا حرام ہونا اس علت سے پہچانا گیا ہے جس کو اصل زبان حکم منصوص علیہ کو سننے ہی فوراً سمجھ لیتا ہے اور دلالتِ اخص کا حکم جہاں جہاں حکم منصوص علیہ کی علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا لہذا جو کام والدین کی ایذا کا سبب ہو وہ کام حرام ہو گا اسی وجہ سے والدین کو شرب و خمر وغیرہ کرنا حرام ہوگا جیسا کہ اس کی تشریح کر دی گئی ہے۔

### النحو واللغة

لَفْظًا: تَرْبِيبٌ مِّنْ عِلْمٍ فَضْلُ الْجَوْلِ إِلَى الْأَنْبَسِ مِنْ تَبَرُّعٍ بِجَوَابِ تَأْمَلٍ كِي لَفْظٍ هِيَ أَيْ هُمْ ذَلِكَ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ لَا مَصْحَاحًا مِّنْ تَارِكًا، آفٌ أَيْ آوَاكَ نَامٌ هِيَ جَوْنُكَ وَلِيَّ بِدَلَالَتِ كَرْتِي هِيَ مِثْلُ أَمِ فَضْلُ مَعْنَى قَضَائِهِ. (دیکھئے مشکل نہ کیوں کامل)

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ خَتَّى صَحَّ الثَّانِي الْعُقُوبَةُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْمُحْتَازَاتُ بِالنَّصِّ بِالنَّصِّ بِالنَّصِّ وَبِالنَّصِّ بِالنَّصِّ بِالنَّصِّ

### ترجمہ

بمرد دلالتِ اخص قطعی ہونے میں، بخیر اخص کے ہے حتیٰ کہ دلالتِ اخص سے حکومت یعنی حدود و کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے مہارے اصحاب یعنی علماء احناف نے فرمایا کہ روزہ کی حالت میں جماع کی وجہ سے کفارہ نہیں (مبارکہ اخص) سے ثابت ہے (اور) قصداً کھانے پینے کی وجہ سے کفارہ دلالتِ اخص سے ثابت ہے۔

تفسیر ص: دلالتِ اخص بخیر اخص کے ہے یعنی جس طرح اخص سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح دلالتِ اخص سے بھی ثابت شدہ حکم قطعی ہو گا لہذا عبارت و کفارات کا ثبوت جس طرح اخص سے ہوتا ہے اسی طرح دلالتِ اخص سے بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ دلالتِ اخص دلیلی قطعی ہے کیونکہ اگر یہ دلیل قطعی ہوتی تو اس سے حکومت اور حدود و ثوابت نہ ہوتیں کیونکہ حدود و ثوابت سے رفع ہو جاتی ہیں، چنانچہ ہمارے اصحاب یعنی احناف نے فرمایا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ کا

ثبوتِ عبادۃِ اہل سے ہے اور وہ حدیثِ اہل پہلی ہے جس کے اندر یہ بیان فرمایا ہے کہ ایک اعرابی نے بحالتِ سہم جماع کر لیا پھر اس نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ ہلکٹ و اٹھلکٹ یعنی میں بہادر ہوں یا لاوار۔ اور نے بھی یہ یاد کر دیا حضورؐ نے پوچھا کیا ہو؟ تو اس نے کہا کہ روزِ کی حالت میں جس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ایک غلام بد مذہب کے لئے آکر، اگر اس نے کجاہ حضرت میں تو اپنی اس زبان کے علاوہ کسی اور بقا کا لب ہی نہیں ہوں جیسے نہایت غریب شخص ہوں، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ کہہ دے۔ اور اس نے جواب دیا کہ اے اللہ کے رسول! ایک روز کی حالت میں تو میں اس مصیبت میں گرفتار ہو، یعنی ایک روز بھی پورا نہ کر سکا بلکہ جماع کر سکتا تھا تو وہاں کے روز نے ہی میں کیسے حالت رکھتا ہوں اس کے بعد حضورؐ نے فرمایا کہ ساتھ ساتھ کہیں دیکھا نکلا، اس نے جواب دیا کہ میں اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا ہوں اس کے بعد حضورؐ نے اسی آدھ کھجور دے دیا جسے کھاتے ہو، اور کہا کہ ان کو خیر پانچ قسم کر، اور اس نے کہا کہ ہند کے رسول مجھ سے زیادہ کون فقیہ ہوگا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس گرفتار کیا کہ مجھ کو ہی کھالے، دے دیتے اس کو مال کو کھلا دے اور میرے بعد کسی کے لئے یہ مقدار کافی نہ ہوگی، پھر فرمایا ہے یہ حکم میں نے نہیں دیا، اور اہلِ قرآن صحابی رسول قرآن میں اس قسم ششوں میں یہ حدیث کو سن کر اہلِ زبان سمجھ لے گا کہ اس قسم کی طہارت و صوم یعنی قصدِ روزہ تو اس سے بڑا جہاں یہ طہارت پائی جائے گی وہاں غم (وجوبِ کفارہ) بھی پایا جائے گا تہذیب اور اللہ تعالیٰ یہ بات صوم پر بھی کہ اگر کسی نے بحالتِ صوم قصدِ کچھ نہ کر لیا تو روزہ و قاصد موجود نہ گا، اور اس کو کفارہ دینا ہوگا کیونکہ یہاں بھی وہی طہارت موجود ہے جو جہاں کرنے کی صورت میں بھی یعنی انسا، صوم یعنی قصدِ روزہ و قاصد روزہ تو اس طہارت کا عظمیٰ کنارہ کا واجب ہوتا ہے، ہوگا وہی طرح مثلاً حضرت ماجرا علیؑ اور مجھ کے ہونے کا ثبوت عبادۃِ اہل سے ہے اور یہ حدیثِ رسول ہے، روایتِ ائمہ معارفِ ربی و وہو محصل قاصد انسی علیہ السلام ہر جمعہ ٹھہر یہ حکم، جماع میں نہیں کہ ان کا نام "انعام" تو یہ حدیثِ رسول تھے یا قاصد ہند سے رہنے والے تھے بلکہ اس حکم کی علت کو عالمِ لغت و ادب بیان فرما سکتے ہیں کہ اس حکم کی علت بحالتِ احسان کافی شریعتی شدہ ہونے کی حالت میں نہ کہ ان سے بڑا جہاں بھی علت ہو، جو ہوں وہاں یہ حکم نافذ ہوگا یعنی وجوبِ رجم تہذیب غیر عام، علیٰ قاصد روزہ کا بار بار اہل سے ثابت ہوا۔

النحو بالاکمل الخ من سے پہلے نص مذکور ہے ای وحیت الکفرۃ بالاکمل۔

وعلى اعتبار حد النسخي قبل بناء التحكيم على تلك المعلنة فان الامام الفاضلي انما رتب لولا ان لولا يفتنون ان يفتن كرامة لا يحرم غلبته نيف الاونى. وانما لئن قلنا في لولا تعالي بالية الدين انما انما لولا في لا يفتح العالين عن النسخي الى الحجة ان كذا في نسبة نحوي الى الجامع لا يكره اليه. وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يصبوب امراته

فَمَنْ شَرِبَهَا أَوْ غَضَّهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْتَكُ إِذَا كَانَ بِرُجْعِهِ الْإِيلَامَ وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ  
الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَأَةِ لَوْنُ الْإِيلَامِ لَا يَحْتَكُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَنَا قَضِيَّةٌ بَعْدَ مَوْتِهِ  
لَا يَحْتَكُ لِإِعْدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكَلِمُ فَلَنَا فِكْلَمَةٌ بَعْدَ مَوْتِهِ  
لَا يَحْتَكُ لِإِعْدَامِ الْإِلْهَامِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَحْتَكَ لَحْمُ السَّمَكِ  
أَوْ الْخِرَازِ لَا يَحْتَكُ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِزْبِ أَوْ الْإِنْسَانَ يَحْتَكُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّعَا يَعْلَمُ  
أَنَّ الْفَاعِلَ عَلَى هَذَا الْيَسَنِ إِنَّمَا هُوَ الْإِحْزَارُ عَمَّا يُنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيُحْكَوْنَ الْإِحْزَارُ عَنْ لَنَا وَلِ  
الدَّمِ بِأَبْ قَبْلَ الدَّمِ عَلَى ذَلِكَ

### ترجمہ

اور اسی معنی یعنی دلالتِ اہل کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم کو اس طہیت پر دائر کیا جائے گا  
(یعنی نص کے حکم کو اس حکم کی علت پر وجوداً وعدہ دائر کیا جاتا ہے) امام کا ماضی ہونے نے فرمایا کہ اگر کوئی تو موالدین کے  
حق میں آف کہنے کو اعزاز و اکرام شمار کرتی ہو تو ان پر والدین کو نہ کہنا حرام نہ ہوگا اور اسی طرح (یعنی علت کے معدوم  
ہونے سے حکم کے معدوم ہونے کی دوسری مثال سماعت ہوا) ہم نے قول باری تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا نودى  
للفلألفیہ المبع کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم ایسی کوئی بیع فرض کر لیں جو بائع و مشتری کو کسی الی الجحد سے دور رکھے،  
پایں طور کہ وہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو بیع کر دے نہ ہوگی۔ و علیٰ هذا المبع اور  
اسی اصل پر کہ حکم کا دائرہ وجوداً وعدہ ما اس کی علت پر دائر ہوتا ہے ہم نے کہا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں  
مارے گا تو اس کے بعد اس نے اس کے ہاتھ پیر کر کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دایا تو وہ حانت  
ہو جائے گا جبکہ نہ فوراً اس میں سے ہر ایک تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہوا اور اگر مارنے کی صورت اور ہال کھینچنا بغیر  
ایلام کے ملامت یعنی فسی مذاق کے وقت پایا گیا ہو تو وہ حانت نہ ہوگا۔ ومن حلف المبع اور جس شخص نے قسم کھائی  
کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اسی کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو اس شخص معنی ضرب یعنی ایلام کے معدوم ہونے  
کی وجہ سے حانت نہ ہوگا۔ و کذا لو حلف المبع اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں حکم کے اپنی علت پر دائر ہونے کی  
طرح) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص سے اس کی موت کے بعد گفتگو کی تو وہ  
حالفہ افہام و تفہیم کے نہ پائے جائے گی وجہ سے حانت نہ ہوگا۔ و باعتبار المبع اور اسی معنی (کہ حکم کا دائرہ اس کی علت  
پر ہوتا ہے اور علت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جاتا ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا جب کسی نے قسم  
کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے چھٹی یا مٹی کا گوشت کھالیا تو وہ حانت نہ ہوگا اور اگر خزیر یا انسان کا گوشت  
کھالیا تو وہ حانت ہو جائے گا اس لئے کہ گوشت اور کھارہ کو جاننے اور کھانے والا شخص یہ بات جان لے گا کہ اس قسم پر

ہمارے والی چیز اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس دسویں یعنی خون سے پیدا شدہ چیزوں کے تناول کرنے سے احتراز مراد ہوگا لہذا حکم کو ان پر دائر کیا جائیگا۔

**تفسیر:** وعلى اعتبار هذا المعنى الخ. چنانچہ نکلتی ہوئی دلت الحکم کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ جہاں حکم کی صحت موجود ہوگی حکم بھی موجود ہوگا اور جہاں علت معدوم ہوگی حکم بھی معدوم ہوگا گویا حکم کا مدار اس کی علت پر ہوگا لہذا اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کیے جاتے ہیں مثلاً قال الفاضل الخ قاضی ابو ذر فرماتے ہیں کہ اگرچہ قرآن کی آیت ولا تقبل لھما آف کے بعد والدین کو آف کہنا مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ حکم کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے لہذا اگر کوئی قوم والدین کے حق میں آف کہنے کو عذر اذہاراً سمجھتی ہو تو ان کیلئے والدین کو آف کہنا حرام نہ ہوگا کیونکہ علت (ایذا رسائی) موجود نہیں ہے لہذا حکم (تحریم تانیف) بھی موجود نہ ہوگا کسی شاعر نے کہا خوب کہا ہے:

گفتی ہیں گاہیں بھی تیرے منہ سے یہ کھلی  
نردبان تیرے جاؤں ایک بار پھر سہی

بنا جب کوئی قوم آف کہنے کو اصرار نہ سمجھتی ہو تو ان پر اپنے والدین کو آف کہنا حرام نہ ہوگا۔

مثلاً وكذلك الخ اور اسی وجہ سے کہ حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے ہم نے کہا کہ قرآن کی آیت یا ایہا الذین امنوا اذا نودى للصلاة فمیں ہوم الجمعة فاصبروا الی ذکر اللہ میں اذان جمعہ کے بعد تیرے وفردت کو اس علت کی بناء پر منع کیا گیا ہے کہ سنی الی۔ الجمعہ میں غفل واقع ہوگا اور اگر ہم فرض کر لیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیٹھ کرے کہ وہ بیٹھ عائدین کو سنی الی الجمعہ سے نہ دے کہ سنی الی الجمعہ میں غفل واقع نہ ہو مثلاً شعا فہم میں ایسی کشتی میں سوار ہوں جو چرخ مسجد کی طرف چارہی ہو تو پھر بیٹھ کر نہ کرو انہیں ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے چنانچہ سنی الی الجمعہ میں دعاوت اور غفل ہوا۔

مثلاً وعلى هذا قلنا الخ اسی سابقہ قواعد (یعنی حکم کا مدار وجہ ذہناً علت پر ہوتا ہے) پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایسی چیز کو نہ مارنے کی قسم کھائی تو اس قسم کی علت بھری کو تکلیف نہ دینا ہے لہذا اگر شوہر نے ایسا کوئی کام کیا جس سے بھری کو تکلیف پہنچے مثلاً تکلیف پہنچانے کی فرض سے اس کے بال نیچے یا اس کو دانتوں سے کاٹنا یا اس کا گھڑا نہ تو حادث ہو جائے گا، اگرچہ مارنا نہیں پایا گیا مگر چونکہ علت موجود ہے چنانچہ تکلیف دینا تو حکم بھی موجود ہوگا یعنی حادث ہونا اور اگر ضرب کی صورت اور بول کا کھینچنا اور مبتدئی بظہر میں مذاق کے ہونے کی فرض تکلیف دہنی تو اب حادث نہ ہوگا لعدم العلة وهو الایفاء۔

مثلاً ومن خلف الخ کسی شخص نے کسی آدمی کو نہ مارنے کی قسم کھائی پھر اس کو بعد الموت مارا تو حادث نہ ہوگا کیونکہ نہ مارنے کی قسم کی علت عدم ایذا تھی چنانچہ اس کو تکلیف نہ پہنچی، ظاہر ہے کہ بعد الموت مراد آدمی کو نہ مارنے سے اس کو ایذا نہ ہوئی، لہذا ایذا ضرب کے معنی معدوم ہیں یعنی ایلام، اور تکلیف دینا ایذا لہم بوجہ العلة ای الایفاء لہم

یوجد الحکم وغیر الحدث الخ . کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے :

جو خود ہی مر رہا ہو اس کو مگر مارا تو کیا مارا

کسی بے کس کو اسے بیدار مگر مارا تو کیا مارا

۵۔ وکذا لو حلف الطح کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں لٹاؤں سے کدیم نہیں کروں گا پھر بعد الموت اس مردہ کے پاس جا کر اس کی طرف متوجہ ہو کر اس سے کلام کیا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ کلام کا مقصود اور اس کی صحت و غرض باہم انھما ہوتے ہیں ہے اور وہ یہاں نہیں پائی گئی لہذا اور شخص حانت نہ ہوگا۔

۶۔ رہ اعتبار هذا المعنی الخ اسی معنی یعنی الحکم یتلوز عسی العلة وجوداً و عدماً کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے مچھلی اور لٹاؤں کی گوشت کھالیا تو وہ حانت نہ ہوگا اور اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ لفت و کھارہ کو جاننے والا فوراً سمجھ لیتا ہے کہ اس قسم کے کھانے کا باعث ان چیزوں سے جتنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا ہوا اور مچھلی اور لٹاؤں میں خون نہیں ہوتا بلکہ مچھلی میں سرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ وہ دھوپ میں سوکھ جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کی سرخ رطوبت جو خون کے مشابہ ہے سوکھنے کے بعد سفید ہو جاتی ہے ، نہ کہ سیاہ ، لہذا لفظ کو مطلق ہونے کی شکل میں نزدیک اور مراد ہوگا حالانکہ مچھلی کے گوشت میں گوشت ہونے کے معنی اس میں خون نہ ہونے کی وجہ سے باقی ہیں ، کیونکہ لحم مشتق من الاتقام ہے اور الاتقام کے معنی قوت اور شدت کے ہیں اور خون کے بغیر قوت اور شدت پیدا نہیں ہو سکتی ، اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا کیونکہ دوسری معنی خون رکھنے والے جانور صرف پانی میں گزر رہے ہیں لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی نیز مچھلی اور لٹاؤں کے بغیر ذبح کئے ہی حلال ہیں لہذا اگر ان کے اندر خون ہو کر تاویں کو ذبح کئے جانے کا حکم ہوتا ، لہذا یہ قسم لحم انسک کو شامل نہ ہوگی مگر یہ جب ہے جب حالف نے یہ جملہ بلائیت بولا ہو اور اگر حلف کرنے وقت لحم انسک کے بھی نہ کھانے کی نیت کی ہے تو اب یہ قسم لحم انسک کو بھی شامل ہوگی چنانچہ اس کے تناول کرنے کی صورت میں حالف حانت ہو جائے گا لہذا جب مچھلی اور لٹاؤں میں طبعاً موجود نہیں تو حکم یعنی حانت ہونا بھی موجود نہ ہوگا دوسری بات یہ ہے کہ عرف عام میں گوشت کا اطلاق مچھلی اور لٹاؤں کے گوشت پر نہیں ہوتا اور مچھلی فردش کو عرف عام میں گوشت فردش نہیں کہا جاتا ، بلکہ مچھلی فردش کو عرفی عرف میں خاک کہتے ہیں اور گوشت فردش کو کلام جبکہ قسم کا ماد عرف پر ہی ہوتا ہے اگرچہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے یعنی ومن کل ما کلوں منہ لحمًا مکرہاً مکر وہما زبہ نہ کہ اس معنی کے اعتبار سے جس کا ہم نے اعتبار کیا ہے یعنی ایہ گوشت جو خون سے بنا ہوا ، ہا انسان اور خنزیر کا گوشت تو یہ کہ ان دونوں کا گوشت خون سے بنا ہے اس لئے سلف مذکور میں حالف ان دونوں چیزوں کے گوشت کھانے سے حانت ہو جائے گا ، مثلاً مذکور یہ ہے کہ جب ان میں سے کسی چیز سے احتراز کرے ، جن کا گوشت خون سے بنے ، لہذا دوسری معنی خون رکھنے والی چیزوں کے تناول کرنے سے ہی احتراز مقصود ہوگا اور حکم کو کسی پر دائر

کر دیا جائے گا معنی جانے اگر وہ کسی چیز کو تادم کرے گا تو حاشہ ہوگا اور نہیں۔

### اختیاری مصلحت

عبد ر. لعکم علی ذلک ای علی اکل اللحم الذی ملأ من الدم ای علی کون اللحم ناشباً من الدم وجوداً و معدلاً سائلین تو بھیجئے گئے آپ صاحب کچھ میرا بہت مقبول ہے اور وہ یہ ہے کہ ام مثالی کے یہاں تو بہت سارے حقیقت و خوبیت اور نام نہان کے یہ اس استدلال قرآنی پر مبنی نام نہان کے یہاں نیت پر اور ہمارے یہاں طرف پر اثر علیہ لطف کے مکمل معنی کی نیت کی موجودہ گوشت نہ کھانے کی قسم میں امام اہل سنت کے یہاں کھلی گوشت کھانے سے بھی مانت ہو جائے گا کیونکہ اس میں بھی کشت کے گوشت کو کشت یعنی کھانا (ترجمہ گوشت کی)

الذبح واللطف: الثالث صدر بمحمیل یعنی (س) کا ثناء محقق (ان) کا موقوفہ (للمصلحة) مصدر مقامات السمیع (محلی) (ن) سمعک وسمعت وسمعت (الحدود) (ن) فی راسد جرد وادف. یہاں لا ینفع العاقبتی مرکب ہو گیا ہے۔

وَأَنَّ الْمُقْتَضَى فَهوَ زَائِدٌ عَلَى الْمُضَى لَا يَنْحَقُّ مَعْنَى الْمُضَى إِلَّا مَا كَانَ الْمُضَى أَقْبَضَ يُصَحُّ فِي نَسْبِهِ مَعْنَاهُ مِثَالُهُ هِيَ الشَّرْعَاتُ لِوَلَدِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فَإِنْ هَذَا نَعَتْ الشَّرْعَةَ إِلَّا أَنَّ أَعْتَبَتْ بِغَضَبِ الْمَصْدَرِ فَكَانَ الْمَصْدَرُ مَرْجُوحٌ بِطَرِيقِ الْإِنْصَاءِ وَإِذَا قَالَ أَعْتَبْتُ عَنْكَ عَنْيَ بِالْفِ دَرَاهِمٍ فَقَالَ أَعْتَبْتُ بِغَضَبِ الْعَنْتِ غَضَبُ الْأَمْرِ فَيُجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوِي بِهِ الْكَفَّارَةُ يَتَغَمَّ عَمَّا نَوَى وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَخْطَأَ عَنْيَ بِالْفِ دَرَاهِمٍ يَقْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ مَعَهُ عَنِّي بِالْفِ ثُمَّ كُنَّ وَكَلَّى بِالْإِنْصَاءِ فَخَطَّ عَنْيَ فَيُجِبُ الْبَيْعَ بِطَرِيقِ الْإِنْصَاءِ وَيَنْتُ لِقَوْلِهِ كَذَلِكَ لِأَنَّ رُكْنَ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو بَرَكَةَ إِذَا قَالَ أَعْتَبْتُ عَنْكَ عَنْيَ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَبْتُ بِغَضَبِ الْعَنْتِ غَضَبُ الْأَمْرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِياً لِلْهَيْئَةِ وَالْوَجْهِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَوْلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّ قَوْلَ الْقَوْلِ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا أَعْتَبْتُ الْبَيْعَ الْبَيْعُ بِالْهَيْئَةِ بِطَرِيقِ الْإِنْصَاءِ خُطْبًا بِالْمَقْصَدِ وَحُكْمًا بِالْمَقْصَدِ ثُمَّ يَنْتُ بِطَرِيقِ الصَّرُورَةِ فَيَقْدَرُ بِغَضَبِ الصَّرُورَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْكَلَامَ يَمْدُ مَذْكُورًا بِطَرِيقِ الْإِنْصَاءِ فَيَقْدَرُ بِغَضَبِ الصَّرُورَةِ وَالصَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَجْهِ فَيَقْدَرُ مَذْكُورًا فِي عَنِ الْوَاجِبِ

### ترجمہ

اور بہر حال مقصود یہ ہے کہ جس کے بغیر بیس کے معنی نہیں آتے ہیں، اور یا جس نے ہی اس زیادتی کا (مزید) اضافہ کرے تاکہ اس کے معنی کی تصدیق ہو جائے اس کی مثال شریعت یعنی احکام شرع میں

قائل کا قول انسہ طلاق ہے پس یہ (غلا طلق) عورت کی صفت ہے مگر یہ شک صفت (یعنی صفت جو کہ شقیق ہوتا ہے) مصدر یعنی شقیق کا قائلہ کرتا ہے تو کوئی مصدر (قائل کے قول میں) بطریق اقتضا موجود ہے، واذ قال الخ اور جب کوئی شخص کہے کہ تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کر دے چنانچہ اس نے کہا اعطت میں نے آزاد کر دیا تو آزادی امر یعنی عہدہ ہے اسے اسے کی طرف سے واقع ہوئی لہذا اس پر ایک ہزار درہم واجب ہوئے اور اگر اس شخص سے کہہ کر وہ کی نیت کرے تو حق ای چیز کی طرف سے واقع ہوگا جس کی امر نے نیت کی ہے وذلک الخ اور یہ یعنی حق کا امر کی طرف سے واقع ہو جائے جسے کہ اس کا قرآن عبثہ عنی یطلب درہم اس کے قول بقہ الخ کے معنی کا متذکرہ کرتا ہے یعنی تو اس غلام کو آزاد کر اور ہم میں مجھ کو فروخت کر دے پھر اس کو آزاد کرنے کا یہ کی طرف سے ہوگی بن جاو اور اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لہذا فتح اقتضا انھیں کے سر پر ہے۔ عہدہ ہوگی اور تو اب بھی ای طرح (قضاء انھیں سے ثابت ہوگا) کیونکہ قول فتح میں دکن ہے ولہذا قال سورہ صاف الخ اور اس میں ہے (کہ سندس بقہ میں قائل کے قول میں فتح اور تو نہیں اور تو میں سے ہر ایک دفعہ انھیں سے ثابت ہو کر حق امر کی طرف سے واقع ہوتا) امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ تو اپنے غلام کو بیع کسی شخص کے ذریعہ کی طرف سے آزاد کر دے چنانچہ اس نے کہا اعطت میں نے آزاد کر دیا تو حق امر کی طرف سے واقع ہوگا اور اس کا یہ قول (اعطت عبدک عنی بعر شعی) یہاں اور توکیل کا شقیق ہوگا اور اس میں بیع میں بیع کی طرف سے واقع ہوگی اس لئے کہ بیع (بیر کے اندر) ان درہم میں ہے جیسا کہ قبول فتح میں نہیں امام ابو یوسف کے درمیان ہم کہیں گے (یعنی طرفین) کہ تو اس کو سندس فتح میں دکن ہے تو جب ہم نے (قائل کے سابقہ قول کے اندر) اقتضا فتح کو ثابت کیا تو قول کو بھی ضرورت ثابت کیا، ویرطاب سندس میں بیع کے کہ قبضہ یہ دکن نہیں ہے کہ قائل کے قول میں اقتضا انھیں کے سر پر ہے تو جب کہ قبضہ ہو تو قبضہ کا حکم ہو جائے وحکمہ المغضض الخ اور مقتضی کا صحیح ہے کہ وہ ضرورت کے ثابت ہوتا ہے لہذا اس کو بقدر ضرورت مقدمہ مانا جائے گا اور ای وجہ سے (کہ مقتضی بطور ضرورت کے ثابت ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی نے اللہ طلاق کہا تو اس قول سے نئے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ طلاق کو بطریق قضاء کو فروغ کیا گیا ہے جس طلاق کو بقدر ضرورت ہی مقدمہ مانا جائے گا اور ضرورت ایک طریق سے پوری ہو جاتی ہے بقدر صرف ایک ہر کے حق میں طلاق کو فروغ نہیں کیا جائے گا (یعنی صرف ایک طلاق واقع ہوگی نہ کہ دو یا تین)

**تشریح:** اقتضا انھیں کی تحریف: اقتضا مصدر بمعنی امر مفعول ہے یعنی مقتضی (جس کا متذکرہ کیا جائے)

غلا لا یحقق غلہ: ہذا کی صفت ہے اور زیادہ مصدر بمعنی امر مفعول (خبرہ است)

تعریف مقتضی: مقتضی اس پر لغت پر لکھی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نہیں کے معنی صحیح نہ ہوں۔

مقتضی کی وجہ تسمیہ: کما ان النقص الخ تو کیا انھیں نے ہی اس زیادتی کا متذکرہ کیا ہے تاکہ کسی لغت اس کے معنی



درست ہو جائیں تو نس مقضیٰ (یعنی اسم فاعل) ہے اور وہ زیادتی مقضیٰ (یعنی اسم مفعول) ہے اور نس کا اس زیادتی کو چاہنا اقتضاء ہے گویا مقضیٰ اور مقضیٰ کے مابین نسبت اقتضاء کہلاتی ہے مثلاً منعم و رقبۃ کے اندر کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا ثابت ہوا ہے مگر نص اس بات کی مقضیٰ ہے کہ رقبۃ کے بعد مملوک کی مقدار مانا جائے کیونکہ بغیر اپنی ملکیت کے غلام کی آزادی مقضیٰ ہی نہیں ہوگی حدیث میں ہے لا حتی لیسوا لا یصلکھ ابن آدم جس کا ابن آدم مالک نہیں اس کا حق بیع نہیں ہے لہذا آیت مذکورہ میں مملوک کی زیادتی مقضیٰ کہلائے گی اور پر زیادتی اس درجہ کی ہے کہ شریعت میں اس کا اضافہ نہ کیا گیا تو نس کے معنی فی انفسہ صحیح نہ ہوں گے۔

مثلاً الیہ احکام شرع میں مقضیٰ کی مثال: انب طالق ہے تو اگرچہ طالق اپنے موصوفہ مہذوف بمرافہ کی صفت بن کر مبتدا کی خبر ہے اور جملہ تادہ ہے مگر چونکہ طالق صیغہ مفت یعنی صیغہ اسم فاعل ہے اور یہ اس کے معنی میں سے ایک ہے اور ہر اسم مشتق اپنے مشتق منہ یعنی مصدر پر دلالت کرتا ہے (جس طرح فعل اپنے مصدر پر دلالت کرتا ہے) اس لئے لفظ طالق کے خاتمہ کرنے کی بناء پر طلاق مصدر کو مقتدر مانا جائے گا گویا فاعل نے انسہ طالق طلاقاً کیا ہے لہذا انت طالق مقضیٰ (اسم نازل) ہے اور طلاق مقضیٰ ہے۔

مقضیٰ کی دوسری مثال اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلہ میں آزاد کر دے اور وہ مخاطب کہے میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ہزار درجہ دینے واجب ہوں گے لہذا وہ شخص اگر کسی کفارہ کے بدلہ میں غلام کی آزادی کی نیت کرے تو صحیح ہے کیونکہ جب آزادی حکم دینے والے کی طرف سے بعض ہزار درجہ تمام واقع ہو رہی ہے تو آزاد کرنے والے کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اس غلام کے حق سے کفارہ کی نیت کرے، وذلک الیخ اور یہ آزادی امر کی طرف سے اس لئے واقع ہوگی کیونکہ اس پر کہا (أَغْنَتْ عَنِّي بِالْغَلَبِ دِرْهَمٌ) کہ اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دے اس بات کا کفارہ کرتا ہے کہ غلام میری ملکیت ثابت ہو کیونکہ شرعاً بلا ملکیت کے کسی کے غلام کو آزاد کرنا ایک ہزار کے بدلہ میں میرے ہاتھ فروخت کر دیا تو اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے دیکھا جاتا ہے لہذا حق کو مقتدر ماننا پڑے گا اور بیع کو مقتدر ماننے کی طرف دیکھتے ہیں بطریق اقتضاء بلکہ مقتدر مانی جائے گی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا اشتقاق یا تو انکس کو ہوتا ہے یا اس کے نائب یعنی وکیل کو ہوتا ہے۔

وینبئ القول الیخ ہذا جب بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوگی تو قول جو کہ بیع کارکن ہے وہ بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ بیع کے اندر ایجاب و قبول بیع کے درمیان ہیں۔ باآمر کہ یہ قول یغنی بالغلبہ دیرھم تو یہ بیع کا امر کرتا ہے ایجاب بالقول نہیں ہے اور اٹھا کہنے سے بیع و شرائع منقوع بھی نہیں ہوتی بلکہ بیع کا ثبوت اسور کے قول اغنفت سے ہوا ہے۔

کہ ماسور نے یوں کہا ہے بَعَثْنَا مَلَکَ بِالْقَبْلِ لَمْ یَجِزْ لَکَ وَ کَیْفَ لَکَ فَاغْضَبْتُکَ تَوَاسُورَ کَے قول میں اسباب پانا گیا لہذا  
آمر یعنی مشتری کی جانب میں قبول بطریق اقتضاء مقدر ہے کیونکہ قول بیچ میں رکن ہے اور فی الغیر اپنے رکن کے نہیں پانی  
جائی (وَالْمَعْنَى لَا یُؤْخَذُ إِلَّا بِرُکْنِهِ)

خلاصہ : جب بیچ اقتضاء انصاف کے طریقے پر ثابت ہوگی تو قبول بھی (جو کہ بیچ کا رکن ہے) ثابت ہو جائے  
گا ولہذا قال ابو یوسف الخ ولہذا انی یوقوع العقب عن الاقرار فی العتال السابق امام ابو یوسف فرماتے  
ہیں کہ مسئلہ مذکور میں بالغ عزم اس بات پر قرینہ تھا کہ بیچ مقدر مان کر آزادی امر کی طرف سے واقع ہو چکا تھا مگر  
کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے بی عزم آزاد کر دے اور ماسور نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو لفظ غنی  
اس بات پر قرینہ ہے کہ آزادی امر کی طرف سے واقع ہو لہذا یہاں حق امر کی طرف سے واقع ہو گا اور بلا کسی عوض کے  
ہو گا کیونکہ لفظ بغیر شئی قرینہ ہے کہ یہاں بیہ مقدر مانا جائے کیونکہ امر کی طرف سے بلا عوض غلام آزاد ہونے کی جگہ  
نکل ہے کہ غلام اس کو بیہ کیا جائے پھر ماسور اس کا وکیل بن کر اس کو اس کی طرف سے آزاد کر دے، گویا آمر نے یوں کہا  
ہے قَبْلِ عَدْلِكَ هَذَا لَمْ یُؤْخَذْ وَ کَیْفَ لَکَ فِی الْاِعتَابِ اِنَّا نَظَامَ نَحْنُ بَیہ کر دے پھر آزاد کرنے میں بیہ وکیل بن جائے  
ماسور نے جواب کہا اَغْضَبْتُکَ اس کی تفصیل یہ ہے کہ گویا ماسور نے یوں کہا ہے وَ هَبْتُ عَبْدَی لَکَ وَ جِزْیَ لَکَ  
لَاغْضَبْتُ یعنی میں نے اپنا غلام تھو کہ بیہ کر دیا اور میں بیہ وکیل بھی بن گیا اور میں نے اس کو آزاد کر دیا پھر امام ابو یوسف  
فرماتے ہیں کہ یہ میں چونکہ قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو جب یہاں بیہ بطریق اقتضاء انصاف ثابت مان لیا گیا تو قبضہ بھی  
بطریق اقتضاء انصاف ثابت مان لیا جائے گا گویا جس طرح داخل میں بیچ کو بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبول ہوگی بطریق  
اقتضاء ثابت مان لیا گیا تھا، اسی طرح یہاں بھی بیہ بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لینا چاہئے لہذا  
یہیں امر کو طیبہ سے قبضہ کرنے کی احتیاج نہ ہوگی مگر امام ابو یوسف کے اس مسلک سے طرفین متفق نہیں ہیں اس لئے  
منفک و لکن انقولی سے طرفین کا مسلک جہاں کر رہے ہیں کہ تو بی بی بیچ میں رکن تھا اس لئے بطریق اقتضاء بیچ کو ثابت  
ماننے پر ضرورت قبول ہوگی ثابت مان لیا تھا مگر بیہ کے اندر قبضہ کن نہیں ہے کہ بیہ کو بطریق اقتضاء ثابت مان لینے پر  
قبضہ کو بھی ثابت مان لیا جائے بلکہ قبضہ بیہ کے اندر شرط ہے اور شرط خارج شئی ہوتی ہے نہ کہ رکن کی طرح، داخل شئی اس  
لئے قبضہ کو حسی طور پر ہی کرنا پڑے گا ورنہ بیہ بیچ نہ ہو گا اور جب بیہ بیچ نہ ہو تو غلام امر کی طرف سے آزاد نہ ہو گا بلکہ  
ماسور کی طرف سے آزاد مانا جائے گا مزید تفصیل فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ فرمائیں۔

وحکم المقتضی مقتضی کا حکم یہ ہے کہ اس کو ضرورت کے پیش نظر مقدر مانا جاتا ہے کیونکہ نص کے معنی بطور  
اس کے صحیح نہیں ہوتے لہذا جتنی مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے گی اتنی ہی مقدار میں عبادت کو مقدر مانا جائے گا نہ کہ  
ضرورت سے زائد، ولہذا الخ انی یشوب المقتضی بطریق الضرورة مسکویہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو  
منہ طالق کر دے تو انتہ طالق میں بطریق اقتضاء طلاق مقدر ہے، گویا عبارت انتہ طالق طلاق ہے تو شوہر کا

طلاق میں تین خلاق کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ضرورت ایک خلاق سے پوری ہو جائے گی یعنی تہی مقدر اطلاق مردود کیا جائے گا جس سے انت خلاق خلاق کا انہم صحیح ہو جائے بغیر نہ جائے۔ کیونکہ یہ عاقل بالغ کا کام ہے اور کام ناقص بالغ کو بیزار اور ادا ہونے سے بچنا چاہئے، لہذا اس کام کی محنت کے لئے صرف ایک خلاق کافی ہے اور بارود خلاق کی نیت کرنا تروہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ خلاق کا فرد متعلق ہے اور نہ فرد محلی، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، لہذا صورت پر نہ دو طلاق واقع ہوگی اور نہ تین بلکہ صرف ایک خلاق واقع ہوگی کسی کو مصنف نے اپنے افظوں میں اس طرح بیان کیا ہے

فَقَدْ رَوَى مَذْكُورًا فِي حَقِّ الْوَأَحِدِ

### اختیار فی مضالہ

متن کی بحث میں نہیں چرواں کا ایسی فرق یاد کرنا کہ وہ منہ ہے۔

۱۔ مہذوف اور باقی جس کا کام کی سمت متوقف ہو طلاق کے اعتبار سے جیسے واسئلہ القربۃ کہ محل میں واسئلہ اہل القربۃ ہے۔

۲۔ مقتضی و ردیائی ہے جس پر کام کی سمت متوقف ہو محل یا شرع کے اعتبار سے، شرع کے اعتبار سے جیسے فسخ و ردیائی ہی ردیہ مطلقہ، شرعاً مطلق نام آزاد اگر کوئی نہیں بند و قیام اپنا ہونا چاہیے نہ کہ غیر کو یا مطلقاً جیسے حرمت عینکم امہائکم ظاہر ہے کہ حرمت کا مقتضی ذات سے نہیں بلکہ مضامین، عرف سے ای نکاح امہائکم۔

۳۔ مہذوف و ردیائی جس پر کام کی سمت متوقف ہو طلاق، محل یا شرع کے اعتبار سے، مگر متعلقین، بہت مہذوف و مقتضی میں کوئی فرق نہیں کرتے، لہذا مصنف نے انہیں کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے مقتضی کی تعریف میں خود زیادہ مخصص کیا ہے، ۱۱۔ زیادتی سخت یا محل یا شرع کے اعتبار سے، ۱۲۔ نے کی تو نہیں گاڑی ہے بلکہ متاخرین کے نزدیک یہ فرق مستر ہے، اور مہذوف و مقتضی کی یہ سمت خلاق ہے کہ مقتضی کے اندر اس زیادتی کو ظاہر کرنے کی بعد کام کی دوسری حالت رہتی ہے جو پہلے ہی یعنی اعراب میں دہی جاتا ہے اور نسبت میں جیسے تحریر و ردی کے اندر ردی کے بعد مطلقہ کو ظاہر کرنے کے بعد ردیہ کا اعراب بھی وہی ہے اور تحریر یا مخصص اب بھی ردیہ سے ہی ہے، یہ خلاف مہذوف کے کہ اس کے اندر ردی کو ظاہر کرنے کے بعد اعراب بھی بدل جاتا ہے اور نسبت میں جیسے واسئلہ القربۃ کے اندر لفظ اہل مہذوف ہے عبارت ہوگی، واسئلہ اہل القربۃ، القربۃ کا اعراب بجائے نصب ہے جو ہو گیا اور سوال کی نسبت، بھائے تقریبہ کی طرف، ۱۰۔ نے کے اہل القربۃ کی طرف عمل ہوئی، مکرر بار ۱۵۔ میں ان دونوں میں فرق بھی نہیں کیا ہے اگر، کچھ کا شوق ہو تو زوالا در ۱۵۰ کا مطالعہ کیجئے۔

۱۱۔ قولہ انت طالق خلاق یا بہتر و مضامین عام متحرک اسما میں سے خاص ہے، مطلق و غیر میں سے معلق ہے اور بہتر و مضامین حقیقت و جو ضروری و کتاب میں سے حقیقت ہے اور میں ہے اور حقیقت کی تین قسموں میں سے حقیقت مستحکم ہے اور بہتر و مضامین اعراب نہیں، مگر و محکم میں سے ظاہر ہے اور بہتر و مضامین حقیقت یعنی متکثر، اعراب سے جتنی انت خلاق ہی انت خلاق طلاق۔

وَعَلَىٰ هَذَا يُبْعَثُ الْحَكْمُ هِيَ قَوْلُهُ إِنَّ أَكْلَهُ وَنَوَيْ بِهِ طَعَامًا فُؤَادَ طَعَامٍ لَا يَصْلُحُ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَفْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذَلِكَ نَابِتًا بِطَوْبِ الْأَقْبَصَاءِ فَيُفْتَرِ بِفُؤَادِ الصَّارُورَةِ وَالضَّرُورَةِ تَرْتَبِعُ

بِالْفَرْدِ الْمَطْلُوقِ وَلَا تَخْصِيصٍ فِي الْفَرْدِ الْمَطْلُوقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَنْتَبِذُ الْعُمُومَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ  
الْمَحْذُورِ إِعْتِدَى وَتَوَرَّى بِهِ الْخُلَاقُ لَنَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَيْضَاءُ لِأَنَّ الْإِعْتِدَاءَ يَنْتَضِي وَجُودَ الطَّلَاقِ  
لِيَقْتَضِيَ الطَّلَاقُ مَوْجُودًا ضَرُورَةً وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَاجِعًا لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيِّنَةِ وَالْبَيِّنَةُ هِيَ  
فُتُورُ الضَّرُورَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِكَوْنِهِ الْإِبْطَاءُ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدًا بَعْدَ تَكْرَرٍ.

### ترجمہ

اور اسی اصل پر یعنی المقصود بہت بطریق الضرورة والے کا وہ ہر قائل کے قول ابن اُکھلت میں حکم کی  
تجزیہ کی جائے گی (کہ اگر میں کھاد تو میرا طعام آزاد، یا میری بیوی کو طلاق) اور اس نے اپنے قول سے ایک کھانے  
کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی یعنی کسی مخصوص اور متعین کھانے کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اکل، طعام کا کھانا  
کرنا ہے پس طعام اقتضاء اخص کے مرتبے سے ثابت ہوگا لہذا طعام کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد  
مطلق یعنی کسی بھی قسم کے کھانے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں کوئی تخصیص نہیں ہو کر اسی اسلئے کہ تخصیص فرد کو  
چاہتی ہے۔ ولو قال بعد المحول النع اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی جماع کر لینے کے بعد اس کو  
اعتدی کہا اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق اقتضاء واقع ہوگی اس لئے کہ اعتداء مدت شمار کرنا اور جو طلاق کا  
مخاضہ کرنا ہے پس طلاق کو بوجہ ضرورت موجود فرض کیا جائے گا اور وہی وجہ ہے (طلاق کے بطریق اقتضاء و ضرورت  
ثابت ہونے کی وجہ سے) اس قول سے واقع ہونے والی طلاق درجی ہوگی اس لئے کہ صفت چندت ضرورت کی مقدار  
سے زیادہ ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق ہمارے بیان کردہ قاعدہ المقصود یثبت بطریق  
الضرورة کی وجہ سے صرف ایک (درجی) واقع ہوگی (نہ دو طلاق واقع ہوگی اور نہ تین) اور درجی ہوگی نہ کہ ہائے

مقتضیہ: چونکہ تخصیص کو بوجہ ضرورت مقدر مانا جاتا ہے لہذا اسی ضابطہ پر اس حکم کی تجزیہ کی جائے گی کہ اگر  
کوئی شخص مثلاً یوں کہے اِن اَکَلْتُ فَاِمْرَأَتِي طَلَقَ فَوْعَدِي حر کہ اگر میں کھاد تو میری بیوی پر طلاق ہے یا میرا  
طعام آزاد ہے تو اکلت چونکہ فعل متعدی ہے اس کو مفعول بہ چاہیے یعنی ما کوئی (کھائی جانے والی چیز) لہذا اُکھلت کے بعد  
طعام یا ما کوئی مقدر مانا جائے تو زوجہ کھانے کی چیز کھانے کا عادت ہو جائے گا اور حالف کے لئے کسی مخصوص  
کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا کہ کسی ایک مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کر لے نہ کہ دوسرے کی البتہ اگر وہ شخص روٹی یا  
کسی اور چیز کی بطور خاص نیت کر لے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ روٹی کھائے یا چور، دیر صورت عادت ہو جائے گا کیونکہ  
مطام طعام (ما کوئی) کو بوجہ ضرورت مقدر مانا گیا ہے تاکہ اِن اَکَلْتُ کا تکلف مفعول بہ مقدر مان کر صحیح ہو جائے اور یہ  
ضرورت طعام کے مطلق فرد سے پوری ہو جاتی ہے اور چونکہ طعام (ما کوئی) مطلق ہے لہذا کسی بھی مطلق کھائی جانے والی  
چیز کے کھانے سے ضرورت پوری ہو جائے گی یعنی طعام کا تفہیم صحیح ہو جائے گا لہذا حالف نہ کہ کسی بھی طرح کی کھائی جانے  
والی چیز کے کھانے سے عادت ہو جائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کرنا

چونکہ تخصیص ہے جائداد کے مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص عموماً کوئی خاص ہے جس کی تخصیص وہاں ہو سکتی ہے جہاں عموماً ہوتا ہے تاکہ تخصیص میں عموماً نہیں ہے بلکہ خصوصاً انسان کی نسبت کرنا چاہئے کہ وہ جو انفرادی طور پر ہے وہ اس حصہ کے لئے طعام لیا جائے اور نہ جو در ماہیۃ الاکل لا لان الطعام عاماً۔

**حافظہ:** حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی خاص طعام کی نیت کر لی تو وہ ایسا معتبر ہوگی نہ کہ قلندہ اذکالک  
اس کا جواب دیتے ہیں کہ شخص میں موم کو کچا ہوتی ہے اور شخص میں موم نہیں ہوتا، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بطور م  
مے، ہاں یا کہ طعام مطلق ہے عام نہیں ہے کہ عام میں شخصیں کی تمیز نہیں ہوتی ہے مگر عدم ہونا کہ مطلق ہے لہذا مطلق کو اس  
کے بعض اقسام کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے لہذا احائف اگر بعض افراد طعام کی نیت کر لے تو اس کی نیت معتبر ہوئی جائے  
الجباب: احصاء کو اس کے بعض اقسام و افراد کے ساتھ متعین کرنا شخصیں کیلئے جائز ہے مگر عدم ہونا کہ مطلق ہے لہذا مطلق کو اس  
معتبر ہے ہوتا ہے نہ کہ اقسام و افراد سے منفعت سے تعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً منہا کھانا، انگلیں کھانا، وغیرہ وغیرہ  
اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کھانے کو منفعت کے ساتھ ہی مقید کرے اور مخصوص منفعت والے کھانے کی نیت  
کر لے تو اس کی نیت معتبر ہوئی جائے۔

الجواب: مفقودی کو بقدر ضرورت ثابت مانا جائے اور کھانے و مفت کے ساتھ تنقید نہ ضرورت سے زائد کسی سے بنیاداً لے کا مخصوص مفت، اسے اہتمام کی نیت کرنا بھی صحیح ہوگا۔

وَلَوْ قَاتَلَ عِدَّةَ الذَّوَالِ لَمْ يَنْقُصْ بَعْدَ الدَّخُولِ إِلَى بَيْتِهِ مِنْ رِجْلِهِ فَحَصَى كَبْجَ مَنْ كَسَى ثِيَابَهُ كَرْنَةَ كَيْ  
هیں اور شمار کرنے میں مختلف احتمالات ہیں مثلاً اگر کسی نے نہایت کو شمار کر لیا یا جسے نہایت کو شمار کر دیا یا جسے  
اگر شوہر نے اس کلام سے طلاق کی نیت کر لی تو اب اعتقادی کا مطلب جنسی کو شمار کرنا ہوگا اور اس ضرورت پر طلاق واقع  
ہو جائے گی کیونکہ عدوت کو شمار کرنا اور جنسی کو شمار کرنا بالاملاق نہیں ہو سکتا لہذا بطریق اعتقاداً ضرورت طلاق مقصود مانا جائے  
گا گویا شوہر نے یہ کہا کہ یہ طلاقاً فاعتقادی اور چونکہ طلاق کو یہاں بطریق اعتقاداً ضرورت ثابت مانا گیا ہے اس  
لئے اس قول (اعتقادی) سے دفع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی نہ کہ بائند کیونکہ بیعت ضرورت کی مقدار سے زیادہ  
صفت ہے جبکہ ضرورت (شوہر کا کلام اور عدوی کا حکم جمع ہونا) طلاق رجعی سے بھی پوری ہو رہی ہے لہذا طلاق بائند بطریق  
اعتقاداً ثابت نہ ہو سکے گی اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس قاعدہ کی بناء پر جو ہم نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے  
الضرورة مفقودة مقدار لہذا ضرورت چونکہ ایک ہر طلاق سے پوری ہو رہی ہے لہذا بلا ضرورت ثابت ہے۔  
نہ کہ طلاق واقع نہیں ہوئی۔ (سہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی)

### اختیار کے مطالبہ

مندانہ: یہ قول پرنازعہ نہیں ہے بلکہ حلال ہے جس سے طلاق حاصل واقع ہوگی۔

امیر اہل حق و انصاف کوئی میرے لیے پیدا نہیں سے طلاق ہائے اہل حق کوئی چاہیے۔

الجباب ان لفظ کے سنی میں شدت اور قطع نہیں ہے اس لئے اس سے خلاقی رحمتی اور بھی نہ کہ بے تخصیص اور کسب نقد۔  
**ملاحظہ** اگر ہمارے انھیں اور اشارہ انھیں میں تضاد ہو تو ہمارے انھیں کو ترجیح دی جائے گی جیسے محرموں کے بارے میں حضور  
 نے فرمایا انھیں منافصات عقلی و دینی عقیدہ کا متعین تو یہ ہے کہ جو قومیں کی شہادت مردوں کی شہادت کا نصف ہے اور دین  
 کا نقصان ہے کہ جو مرتد یا اپنی مرکا اور خدا کے حکم میں بھی رافق ہیں مثلاً بعض کے کہنے میں وہ حد میں نظر کا لفظ ہے  
 جس کے معنی نسبت میں نصف کے ہیں لہذا اشارہ انھیں سے یہ بات معلوم ہوتی کہ بعض کی اکثریت چند روزہ یوم اولیٰ چاہیے  
 جیسا کہ امام مالکی کا یہی مسلک ہے بھی تو یہ قول صحیح ہوگا کہ جو مرتد اپنی مرکا اور خدا کے حکم میں بھی مرکا کہہ دیتی ہیں نہ سزا کی  
 نذر دہائی لیکن یہاں حدیث کے معارض ہیں جس میں حجازہ انھیں میں جنس کی اکثریت اس یوم پہنچن ہے قابل ایسی  
 حسنی اللہ علیہ وسلم قل الحبص سنة ایام و مکثوا عشرة نذر حجازہ انھیں کو اشارہ انھیں پر ترجیح ہوگی اور  
 یہ سزا ایک بعض کی اکثریت اس یوم پہنچن کے نہ کہ چند روزہ یا یوم اور اشارہ انھیں اور اولیٰ انھیں میں تضاد ہو تو  
 اشارہ انھیں کو ترجیح سنی جیسے ومن قلل موما سبعة العزلة جہنم کے نام لفظ جزاء سے اس طرف اشارہ ہے کہ کفر مر  
 ثیوت سے اب دلائل انھیں سے یہ بات نہیں میں آئی ہے کہ جب قل اعلم میں کہہ دیا واجب ہے جو قل میں جس درجہ انی کفارہ  
 واجب ہوگا کہ دوسری آیت ومن قلل موما سبعة العزلة جہنم کے نام لفظ جزاء سے اس طرف اشارہ ہے کہ کفر مر  
 کی فعل جزاء جہنم ہے نہ کہ کفارہ کیونکہ جزاء بھی سنی آتا ہے تو اشارہ انھیں و دلائل انھیں پر ترجیح ہوگی اور اولیٰ انھیں میں تضاد  
 واجب نہ ہوگا۔ بالکل جو میں تقاضا کیا انھیں سے لایات پر رضامندی نہ ہوگی بلکہ یہی بلکہ مقول کی جزاء ہے اور اگر  
 دلائل انھیں اور اقتضا انھیں میں تضاد ہو تو اشارہ انھیں کو ترجیح ہوگی نہ کہ اقتضا انھیں کی جیسے حدیث ہے حلیۃ نہ اخرجہ ثم  
 اغسلہ بالماء اس حدیث میں ہوگا کہ بھی پانی کا لفظ ہے تو اکتفا انھیں سے یہ بات ثابت ہے کہ کفارہ سے کفارہ سے کفارہ کی جزاء  
 ہوگا اور دلائل انھیں کے طور سے اس وقت بھی نہیں کے کہ مقتدر اولیٰ نہ موت ہے جس طریقے سے بھی ہو لہذا دلائل انھیں کو  
 ترجیح ہوگی نہ پانچ پانی کے علاوہ سے انرا دلائل ثابت ہوگی تو کفارہ کے پاک ہونے کا حکم ہوگا۔

فصل فی الأمر الأمی فی اللغة قولی المائل بعینه الفعل وفي الشرح لصوره أنواع الفعل علی  
 التفریق و ذکر بعض الأمیة أن المراد بالامر يختص بهذه الصیغة واستعمال أن یكون معناه أن  
 حقیقة الامر يختص بهذه الصیغة فإن الله تعالى متکلم فی الاذن علمنا و کلامه امر ونهی  
 و اخبار و استخبار و استعمال و وجود هذه الصیغة فی الاولی واستعمال ایضا أن یكون معناه أن  
 المراد بالامر بالامر يختص بهذه الصیغة فإن المراد بالامر بالامر وجوب الفعل علی  
 العبد وهو معنی الاجتباء عندما وقد ثبت الوجوب بلون هذه الصیغة ایس الله وجبت  
 الاذن علی من لم یطعم الذعوة بلون یزود السمع قال ابو حنیفة لو لم یحب الله تعالی  
 رسولا لوجب علی النضلاء منعه بقولهم فیحمل ذلك علی أن المراد بالامر يختص  
 بهذه الصیغة فی حق العبد فی الشرعیات حتی لا یكون علی الرسولین منزلة قوله القلوا ولا  
 یلزم اعتقاد الوجوب له والاعتداع فی افعاله علیه السلام إنما نجت عند المواظبة والبقاء

## دلیل الاختصاص

## ترجمہ

یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر (کی تعریف) لفظ میں قائل کا اپنے غیر سے بفعل کہتا ہے کہ وہ کام کر اور شریعت میں دوسرے پر کسی کام کے لازم کرنے کا تصرف ہے اور بعض امر نے ذکر کیا کہ امر کی مراد اسی صیغہ (فعل) کے ساتھ خاص ہے واستعمال الصح اور یہ بات محال ہے کہ قول امر یعنی فأن الصحراء بالامر بخص من هذه الصيغة کے یہ معنی ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے (اور جب استعمال یہ ہے کہ کہ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل میں مخلک ہے اور اللہ کا کام امر (بھی) ہے اور نہی (بھی) ہے اور خبر (بھی) ہے اور استفہام (بھی) ہے اور ازل میں اس صیغہ کا وجود محال ہے واستعمال ایضا الصح اور یہ بات بھی محال ہے کہ قول امر کے معنی یہ ہوں کہ امر سے امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ (مكلف) پر وجوب فعل ہے اور ہمارے نزدیک وجوب، افتاء، آراء، تأملات، مسائل کا مفہوم ہے (یعنی وجوب الفعل علی العبد اور بالغہ بالغہ مگر یہ کہنا کہ بندہ کو دنیا میں امتحان و آزمائش کیلئے بھیجا ہے دونوں باتوں کا ایک ہی مفہوم ہے بلکہ حقیقت کہ وجوب فعل اس صیغہ امر کے غیر بھی ثابت ہے۔

الیس فأن الصح کیا یہ بات نہیں ہے کہ ہم درود و توسع یعنی اس صیغہ امر کے سنے بغیر بھی اس فعل پر ایمان لانا واجب ہے جس کو جمع سے اسلام نہ پہنچی ہو (یعنی اس شخص کو کسی نے بھی آجسوا نہ کہا ہو) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقائد پر اپنی عقلوں سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی لہذا قول اللہ تعالیٰ کہ اس بات پر محمول نہ کیا ہے کہ اگر اکام شرع کے اندر بندہ کے فقی میں امر کی مراد یعنی وجوب اسی صیغہ امر کے ساتھ خاص ہے حتیٰ کہ فعل رسول، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افعلوا کے درجہ میں نہ ہو گا اور فعل رسول سے (اس فعل کے) وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہو گا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی متابعت حضورؐ نے اس فعل پر ہدایت اور (اس فعل کی) حضورؐ کے ساتھ دلیل اختصاص کے متعدد ہونے کے وقت واجب ہوئی۔

**تشریح:** امر خاص کے اقسام میں سے ہے یعنی امر، مضمر معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے ان طرح نبیؐ نہیں کیا یا نہ مقرر ہے اسے کا خاص کے اقسام میں سے ہے کیونکہ اس کے معنی بھی متعین ہیں حتیٰ کہ ترک فعل کی طلب، ایذا، انکار، و دعائے نفی کی بحث میں بیان کرتے چاہیے مگر چونکہ امر نبیؐ رسولؐ لفظی اسم مباحث سے متعلق رہتے ہیں اور شریعت کے اکثر ادعا مباحث ہی دونوں سے متعلق ہیں اس لئے ان کو جوہر اقسام مجملہ مستقل لفظوں میں بیان نہ کیا ہے اور امر کو بھی پر اس لئے مقدم نہ کیا ہے کہ امر و نہی میں ہی ہے اور یہی مدعی شئی ہے یعنی امر کے اندر کام کے کرنے کی طلب ہوتی ہے اور نہی میں نہ کرنے کی طلب ہوتی ہے اور وجودی شئی مدعی شئی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔

## امر کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور فوائد و قیود

امر کی لغوی تعریف: قول القائل لغيره **افعل** یعنی کسی کو کہنے والے کا اپنے غیر سے یہ کہنا کہ تو یہ کام کر یعنی حکم کرنا اور اس میں مثال شعر:

تکبیل تو چمک اگر خبر ہے      مکل تو ہی ہمک کہ بنا کوھر ہے  
پلے مصرعہ میں چمکنے کا حکم ہے اور دوسرے میں ہمکنے کا حکم ہے اس میں چمک اور ہمک کے ذریعہ حکم کر رہا ہے۔

اصطلاحی تعریف: **نصرف الزام الفعل علی الغير** یعنی سبیل الاستعلاء **نصرف الزام** کے اندر اضافت بیان یہ ہے یعنی تصرف، دوسرے پر الزام فعلی کا نام ہے تعریف کسی شخص پر بذاتی اور ہر کی کے طور پر کسی کام کا التزام کرنا یعنی کسی آدمی پر یہ تصرف کرنا کہ یہ کام آپ کو کرنا لازم ہے یعنی کرنا ہی پڑے گا۔

نوٹ: تعریف میں علمی سبیل الاستعلاء کی قید ذکر کرنی ہوگی تاکہ صحیح ہو جائے اور اس سے احتیاس اور دعا و خارج ہو جائیں، احتیاس یعنی برابر کا آدمی برابر والے سے کسی کام کو طلب کرے اور دعا و عرض یہ ہے کہ ادنیٰ آدمی اعلیٰ سے کسی کام کی تمنا کرے، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکم کرنے والے کے لئے بذاتی اور ہر کی حقیقتاً ہو، فرضا اور فرضا کا مطلب یہ ہے کہ حکم شخص اپنے خیال میں اپنے کو بوجھد ہو، نفس الامر میں بڑا نہ ہو۔

**فوائد ہیود:** قول القائل میں قول مصدر یعنی مقرر اسم مفعول ہے (یعنی بولا ہوا لفظ) کیونکہ امر القائل کے اقسام میں سے ہے، قول کہنے سے فعلی رسول صلی اللہ علیہ وسلم خارج ہو گیا جس کی بحث انشاء مانہ اسی فعل کے آخر میں آئے گی، لغویہ کی قید سے وہ صیغہ خارج ہو گئے جو غیر کے لئے نہ ہوں بلکہ اپنے لئے ہوں جیسے **وَلْنَعْمَلْ** عطا یا کہہ میں نحصل جمع حکم ہے اور یہ اپنے لئے امر ہے **افعل** کی قید سے نفی، امر کا تب، اسم فعل یعنی امر حاضر معروف کے صیغہ نکل گئے، یہ مصنف کتاب اصول الشی کا مسلک ہے اور نہ دیگر حضرات امر کے مفعول میں یعنی امر کے لئے استعمال کئے جانے والے مفعول میں امر حاضر معروف کے علاوہ امر غائب، اسم فعل یعنی امر، جیسے دولت یعنی **خُذْ** اور مصدر قائم مقام فعل امر جیسے **فَضْرِبِ الرِّقَابَ** (واضربوا ضرب الرقاب) وغیرہ کو بھی داخل مانتے ہیں اسی طرح وہ مضارع جو طلب پر دلالت کرے جیسے **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ** میں یُرْضَعْنَ فعل مضارع طلب پر دلالت کرتا ہے۔

**فائدہ:** **افعل** میں حثیہ واقع نہ کر، سوئے مجرور مزید سب داخل ہیں یعنی صرف **فعل** ہی کی تخصیص نہیں ہے بلکہ **اعلاء**، **اعلموا**، **افعلی** وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

**نصرف الزام الفعل علی الغير** میں اگر کوئی شخص یہ امتزاع کرے کہ الزام فعل تو امر کے علاوہ سے بھی ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص غلام سے یا خادم سے یا اپنی اولاد سے کہے **لَوْجِبْتَ عَلَیْكَ مَا طَلَبْتُ مِنْكَ فَعَلْ خُذْ** تو اس



کا جواب یہ ہے کہ جب امر کی لغوی تعریف میں الفعل کی قید نہ کر دی تو وہ یہاں بھی ملحوظ رہے گی کیونکہ لغوی معنی کا شرعی اصطلاحی معنی میں غلط کیا جاتا ہے بلکہ امر میں افعال میں سینہ الفعل سے ہو گا اور الفعل کی قید سے کئی نکل گئی کیونکہ یہی میں افعال مرکب فعل ہوتا ہے نہ کہ افعال فعل اور علی العید کی قید سے نہ نکل گئی کیونکہ ذکر میں اسے اوپر لایا۔ فعل ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

وَلَا تَكُنْ نَغْضُ الْاِتْمَاعِ الْعِجْ بَعْضُ اَنْدَ مَثَلًا فَرِ الْاِسْمِ مَطْلِ اِنْ مَحْرُوزِ دُوِي خُضِي اَوْ مَحْسُ الْاِسْمِ مَحْسِي سَے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد یعنی: جب وہی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے مگر ان کا یہ قول مختلف معانی کا اقتال رکھتا ہے تو معنی اف طرح کے معانی کو محال قرار دیتے ان کے اس قول کی صحیح مراد و متعین فرمائیں گے، ملاحظہ ہو: معنی فر۔ تے یہاں کہ قول: ان دانی المراد الامام مختص بعضه الصبيغة کا یہ مطلب مراد لیتا تو محال ہے کہ امر کی حقیقت یعنی طلب فعل اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ان سے نزدیک اللہ تعالیٰ زل میں بھی متکلم تھے یعنی اللہ نے زل میں کام فرمایا ہے (کام نفسی) جس کو کام نفسی قرآن شریف سے فقیر کیا ہے اور اللہ کے کام میں امر بھی تھا، نبی بھی تھا، اخبار بھی تھا اور استفہام بھی تھا حالانکہ الفعل سینہ امر ازل میں موجود نہیں ہو سکتا کیونکہ سینہ بعد الفاظ و اصوات و حروف پر مشتمل ہونے کے حادث ہے جبکہ اللہ کے کام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات، کیونکہ کام نفسی قلب میں ہوتا ہے فان الله تعالى

و يقولون في انفسهم لو لا يعلمنا الله بما يقول وقالوا لا يحطون

ان	الكلام	لفظي	الغزاد	واشما
حفل	اللسان	عقلی	الغزاد	دلیلا

یعنی کلام رد اصل دل میں ہوتا ہے زبان تو دل کی بات کے لئے ترجمان بنادیا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو امر یا نہی فرماتا ہے تو اس کا ایک خاکہ اور معنی اس کے دل میں ہوتا ہے پھر وہ اپنی مراد کو الفاظ و عبارات کی مدد سے ظاہر کرتا ہے لہذا جب اللہ کے کام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات تو ازل میں صیغہ افعل کا نہ ہونا ثابت ہو گیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلب فعل اسی صیغہ کے ساتھ خاص نہیں ہے کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ طلب اور حکم اسی صیغہ کے ساتھ خاص تھا تو چونکہ اللہ کے کام نفسی میں طلب اور حکم جمع تو پھر اللہ کے کام نفسی میں اس صیغہ افعل کا پایا جانا لازم آئے گا جو نہ ممکن ہے، اسی طرح قول ان کا یہ مطلب مراد لیتا بھی بعید از قیاس ہے کہ امر کا جو خصوص امر سے ہوتا ہے یعنی وجوب وہی صیغہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ نہ کہ اس کے علاوہ ہے۔ یہ مطلب مراد لیتا اس سے صحیح نہیں کیونکہ امر سے شارع کی مراد نہ یہ فعل بود واجب کرتا ہے اور وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہے جیسا کہ فقیر رب دو چار سطروں کے بعد اس کی تفصیل بیان کرنا چاہیگی۔ اب مختلف بطور جملہ مقرر ہے یہ بعد ہے یہاں کہ بندہ کو آزمائش میں مبتلا کرنا اور مختلف بنانا بھی وجوب ہی سے کوئی بندہ اگر امتحان و آزمائش میں کامیاب ہو جائے درجہ دہائی پائی اور واجب امر کو بجالائے تو مستحق ثواب ہوگا اور مستحق عذاب ہوگا مثلاً واجب امتحان و آزمائش ہی کے معنی اور درجہ میں ہے مثلاً انسان کے اوپر فرائض اور واجبات کا

حکم کو یا ایک امتحان و آزمائش ہے جس کے لئے انسان کو دنیا میں بھیجا ہے، لہذا وجوب اور اطلاق، منزلت و شئی واحد ہیں اس تعبیر کا فرق ہے اور مصنف نے یہ بات دورانِ کام بطور جملہ مقررہ کے بیان کی ہے اور وجوب بغیر اس صیغہ کے بھی ثابت ہے چنانچہ اگر کوئی شخص تنہا پہاڑ میں رہے لگے اور اس کے پاس دین و ایمان کی دعوت بھی نہ پہنچی ہو اور اس نے صیغہ امر ایسا کر بھی نہ سنا ہو مگر کائنات عالم میں غور و تأمل کا وقت ماضی ہو تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر شخص پر اپنی عقل سے کام لینے کی وجہ سے ایمان لاؤا واجب ہے اور اس کو اللہ کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے، معلوم ہوا کہ وجوب امر کے صیغہ کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے، لہذا وجوب صیغہ امر پر ہی موقوف نہیں ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس شخص پر ایمان لاؤا واجب ہے جس نے بھی آمنوا صیغہ امر بھی نہ سنا ہو۔

**حاشیہ:** آپ نے فرمایا کہ مقلد پر بغیر کسی دعوت و ایمان کے ایمان لاؤا واجب ہے حالانکہ وہ مٹھنا مقلد ہیں حنبلی نہایت رسولاً ان کے بالکل مخالف ہے۔

**الجواب:** وہ مٹھنا معذہب کا تعلق احکام شرعیہ فرمیدے۔ یہ بت نہ کر ایمان سے قبل حصولِ دلالت الہیہ، لہذا قولہ انہ (یعنی امر کی مراد اسی صیغہ سے ساتھ خاص ہے) کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ایمان کا وجوب تو اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو گا مگر ایمان کے بعد احکام شرعیہ فرمیدے گا وجوب بندہ کے حق میں اس صیغہ سے نہ صرف ان میں ہے مثلاً نماز کے وجوب کے لئے اقبوا الصلوٰۃ زکوٰۃ کے وجوب کے لئے و قوا الزکوٰۃ امر کے ہیصے استعمال ہوتے ہیں نیز ان حق العبد سے مصنف کے قول و سخانی ان کیوں ان کے وجوب کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ امر کے ذریعہ وجوب اور طلب نفس کا خاص ہونا بندہ کے حق میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو واجب کرنے میں اس صیغہ کا محتاج نہیں ہے کہ یہ صیغہ اولیٰ شے بھی ہو اور اللہ نے اس کا تقاضا کیا ہو بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اللہ کی مراد اور اس کے کام نفسی کو کلام نفسی کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے لہذا امر کے ذریعہ وجوب احکام شرعیہ فرمیدے گا کہ احکام امتقاد یہ اور ان وغیرہ میں، لہذا اسی صیغہ کا تعلق بندہ سے ہے نہ کہ شکرانہ سے لہذا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ احکام شرعیہ فرمیدے گا وجوب بندہ کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو نفس رسولیٰ اور ان کے قول و افعال کے نہ ہو گا یعنی اگر حضور کسی بات کا کہہ کر حکم نہ کریں تو محض حضور کا فعل حضور کے قول کے درجہ میں نہ ہو گا کہ تو کہ رسول کی طرح فعلی رسول بھی واجب الہمس ہو، اور اس فعلی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے ائمہ واجب ہونے کا اعتقاد بھی ہم پر ازمنہ ہو گا بلکہ حضور کے فعل کی متابعت امت پر دشمنوں کے پائے جانے کے ساتھ ضروری ہو گئی ہے وہ عمل حضور کے ساتھ خاص نہ ہو۔ (ایسی انتہا میں شکی ہو) جیسے تو یوں سے مشاوی کرنے، وجوب تہجد وغیرہ حضور کے ساتھ خاص ہیں۔ حضور نے اس عمل پر ہدایت بھی فرمائی ہو کسی کے ترک کرنے پر تنبیہ کے ساتھ ساتھ، کیونکہ اگر ترک کرنے پر تنبیہ اور تنبیہ نہ فرمائی ہو تو پھر موافقت سنت ہونے کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی اس کے برخلاف غلطی ہو نام۔ لکن فرماتے ہیں کہ حضور کے نفس سے بھی واجب ثابت ہو گا اور دلیل میں حدیث پیش کرتے ہیں کہ غزوہ خندق کے سونہ پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو تہجد کے ساتھ ادا فرمایا

اور صحابہ نے کہا صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ اُفْعِلُوْا (تماہر پر جیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو) کہ اس میں حضورؐ نے اپنے فعل کی متابعت کو واجب قرار دیا ہے جو یہ ہے کہ اس حدیث میں فعل رسولؐ سے متابعت واجب نہیں ہوئی بلکہ قول رسولؐ صلی اللہ علیہ وسلم صَلُّوا سے متابعت واجب ہوئی ہے اور اہل حدیث سے منسلک کی تائید اس حدیث ثبوت سے بھی ہو رہی ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محالیت نماز جو تے اتار دیئے تو یہ صورت دیکھ کر حضرات مجھ پر کرام نے بھی جو تے اتار دیئے انما سے فارغ ہو کر حضورؐ نے روایت فرمایا کہ تم لوگوں نے جو تے کیوں اتار دیئے تھے تو صحابہ پر تم نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھ کر اپنے ہوئے اتار دیئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ مجھ کو تو حضرت جبریلؑ نے خبر دی ہے کہ آپ کے جوتوں میں کنگڑی لگی ہوئی ہے (اس لئے میں نے جو تے اتار دیئے) معلوم ہوا کہ حضورؐ کا فعل ہر سے لئے اُفْعِلُوْا واجب نہیں ہے کہ ہم بھی اس پر عمل کرنے کے مکلف ہوں جب تک کہ حضورؐ کو حکم نہ دیں میں پھر انہیں مذکورہ دھرموں کے ساتھ کہ فعل حضورؐ کے ساتھ اُفْعِلُوْا نہ ہو اور حضورؐ نے اس عمل پر مدد دست بھی فرمائی ہو اور ترک پر تکفیر فرمائی ہو۔

وصل: اختلف الناس في الأمر المطلق أي: المأمور به عن القرينة الدالة على التلزام وعنده التلزام نحو قوله تعالى وإذا فرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون وقوله تعالى ولا تقربوا هذه الشجرة فتكونوا من الظالمين والضحج من المذهب أن مواجبه الوجوب إلا إذا قام الدليل على خلافه لأن ترك الأمر معصية كما في الإتيان طاعة قال الخصاصي:

أظنت لأمرينك بقصرم خيلي  
مؤيهم في أجبيهم بذاك  
فهم إن طاعتوك فقط أجبيهم  
وإن غاصوك فاغصبي من عصاك

والبعضاء ليعاير جمع أبي حق الشرح سبب للعقاب.

### تفسیر جسمہ

علامہ نے امر مطلق کے بارے میں اختلاف کیا ہے یعنی وہ امر کہ جو ایسے قریب سے نکالی ہو جو تدریجاً اور عدم لازم پر دلالت کرنے والا ہو جیسے قول باری تعالیٰ وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلکم ترحموا اور جیسے قول باری تعالیٰ ولا تقربوا هذه الشجرة فتكونوا من الظالمین اور صحیح من المذهب الخ اور صحیح یہ ہے کہ امر کا مقتضی وجوب ہے الّا یہ کہ جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لئے کہ ذکر مر معصیت ہے جیسا کہ احتمال امر طاعت ہے۔ دہائی ثمر نے کہا ہے اظنت الخ اے مجھ کو تو نے میری بہت سی روک تھام دینے میں اپنے حکم کرنے والوں کی حاجت لی تو بھی ان کے حکم کرنے والوں کو ان کی محبوبان کے سلسلے میں اسی کا حکم کر (یعنی قطع تعلق کا نہیں) اور تیری طاعت کر لیں تو بھی ان





اکثر مشرک ہیں اور امام شافعی ایک قول میں اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلبہ فعل کے لئے ہے لہذا امر کی جانب رجوع کو جانب ہرم پر ترجیح ہوگی اور اس کا کوئی اور وجہ نہ ہوگا۔ یہ ہماری طرف سے مذکورہ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ طلبہ کا کمال درجہ وجہ ہے نہ کہ وجہ اور باعث، اس لئے امر وجہ کے لئے ہوگا۔

یہ جملہ حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا سو بوقت ہے کیونکہ امر تلفع معانی کے لئے آتا ہے مثلاً نہی واپست، توبہ، ایجاب وغیرہ تو مستلزم کے اعتبار سے توقف اختیار کریں گے جب تک امر اور نہی نہ ہو جائے، یہ مسلک صحابہ شافعی میں سے انی شرح کا ہے، اور دوسری یہ ہے کہ اس کی وجہ امر کی طرف سے ہے تو امر اور نہی نہ ہونے سے فعل ان میں سے کسی ایک پر عمل ممکن نہیں ہے مگر نہی کی طرف سے جواب یہ ہے کہ الفاظ کی وضع انہماج و تخیل کیلئے ہوتی ہے لہذا امر و نہی کے متعلق توقف کیا جائے۔ امر کو چند معانی میں مشترک مانا جائے تو متعدد قیوت ہو جائے گا۔

۱۔ شیخ ابو منصور رازی نے فرمایا ہے کہ امر وجہ اور نہی میں مشترک ہے اور بعض کے نزدیک وجہ وجہ، باعث و وجہ میں مشترک ہے۔ وجہ میں مشترک ہے۔

۲۔ بعض کے نزدیک امر وجہ، باعث و وجہ اور نہی میں مشترک ہے۔

۳۔ بعض کے نزدیک امر الی وجہ کے لئے اور امر رسول وجہ کے لئے ہے۔

**والله اعلم بالصواب** باب افعال۔ یہ ماضی کا واحد مؤنث حاضر امریک مرکب ضاعی باب نصر سے امر فاعل کا جمع ذکر فہم مصدر مرکب کا نا خلی ای خلی معنی حمل یعنی ری مع حیال نوہم باب نصر سے امر کا واحد مؤنث حاضر احبة واحد حبیب ماضی، مشرک بذاک ای بصوم الحبس (قطع حلق) طالعوا باب مناصت سے ماضی کا جمع ذکر نہی طالعوا علیہم باب مناصت سے امر کا واحد مؤنث حاضر فاعلی باب نصر سے امر کا واحد مؤنث حاضر

وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَدَرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ عَلَى الشَّخْصِ الْمَخَاطَبِ وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهَتْ حَبِيقَةُ الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهَتْ إِلَى مَنْ يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيدِ قَرِيبَهُ الْإِيْتِمَارُ لَا مُعَالَاةَ حَتَّى لَوْ تَرَكْتَهُ إِيْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ غَرَفًا وَمَشَرَعًا فَهَلْ هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدَرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ إِذَا بَشَتْ هَذَا تَقَرُّوا أَنَّ بَلَاءَهُ مَلَكًا كَمَا بَلَغَ فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنَ أَعْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ كُلُّهُ مَشَاءَ وَآذَانًا وَإِذَا بَشَتْ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمُلْكُ الْقَادِرُ فِي الْقُدْرَةِ كَانَ مُرَكَّبًا لِلإِيْتِمَارِ مِمَّا لِلْعِقَابِ فَمَا طَلَبْتَ فِي تَرْكِ أَمْرٍ مِنْ أَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَأَقْرَبَكَ عَلَيْهِ شَائِبَ النَّعَمِ

### تیسرا حصہ

اور طرف امر معصیت ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ فعلی حکم کا (مخاطب پر) لازم ہونا حکم کرنے والے کی طرف پر واپست کے بعد ہوتا ہے۔ ورامی وجہ (یعنی اس قاعدہ و لزوم الاحتمار بقدر وایۃ الامر کی وجہ) سے جب آپ میرزا امیر کلاں نے کسی کی جانب متوجہ کریں جس کو آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو یہ (تو حیدر الامور الی من لا

بَلَدُهُ طَاعَتِ اَصْلَانِ) قبیل حکم کا ثبوت نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس کو میری اطاعت (یعنی قبیل حکم) لازم ہے یعنی غلاموں میں سے کسی کی طرف (صیغہ امر کو متوجہ کیا) تو اس کو ضروری طور پر قبیل حکم لازم ہوگی حتیٰ اگر وہ شخص بدستار کا اختیار ترک کرے گا تو عرفاً شرعاً عقاب واجب کا مستحق ہوگا۔

فعلیٰ هذا الخ میں اسی بناء پر (یعنی جو ہم نے ذکر کیا یعنی نہ کہ وہ دونوں مثالوں کی بنا پر) ہم نے پہچان لیا کہ قبیل حکم کا لازم ہونا حکم کرنے والے کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے جب یہ (اصل اور مضبوطی کے لئے لازم الاختیار بقدر اس) ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اللہ کے لئے علم کے اجزاء میں سے ہر ہر جڑ میں (یعنی دنیا کے ذوق زدہ میں) کامل ملک ہے اور اس طرح یہ دیکھا ہے اور ارادہ کر کے اس کو ہر طرح کا تصرف حاصل ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ شخص یعنی مولیٰ جس کے لئے غلام میں ملک کا صر ہے (فاس کے حق میں) حکم کی قبیل کا ترک کرنا مراد کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کے ترک میں آپ کا یہ خیال ہے جس نے تجھ کو عدم سے وجود بخشا (یعنی پیدا کیا) اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برساتی۔

تفسیر یہاں سے معصیت ترک امر معصیت ہونے کو یا امر کے برائے وجوب ہونے کی تحقیق اور عقلی دلیل پیش کرتے ہیں اور اسے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترک امر معصیت ہے اور معصیت ہے اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ حکم کا بھانا یا حکم دینے والے کے مرتبہ اور اختیار کے بقدر ہونا ہے لہذا اگر آپ صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کریں جس پر آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو اس کی طرف صیغہ امر کا متوجہ کرنا قبیل حکم کا موجب نہیں ہے، بالفاظ دیگر حکم واجب (یا کسر) حالی مرتبہ ہے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اور اگر مخاطب کا مرتبہ مامور کے مساوی ہے تو اس کی بات ماننا مندوب ہے اور اگر مخاطب مسائل یعنی کم مرتبہ ہے کہ اس کی اطاعت آپ پر لازم نہیں ہے تو اس کی بات ماننا نہ واجب ہے اور نہ مندوب، لہذا انعام پر مولیٰ کا حکم بھانا نا واجب ہے اگرچہ مولیٰ کی ملکیت غلام پر قاصر ہے کہ مولیٰ صرف رقبہ کا مالک ہے مولیٰ نے اس کے ہاتھ آکھ وغیرہ نہیں دیکھیں، مگر پھر بھی مگر غلام بلا غرض اپنے مولیٰ کا حکم نہیں مانتے گا تو عرفاً شرعاً مستحق طاعت و عقاب ہوگا معلوم ہوا کہ لزوم بدستار یعنی حکم کو بھانا یا امر کی ولایت اور مرتبہ کے بقدر ہوتا ہے لہذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ب ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ جو حکم الٰہی کہیں سلطان السلاطین ہے جس کی اجزاء ہم کے برابر ہر میں کمیت کاٹا ہے اور اس کو کھوتی میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے اور اس نے انسان کو عدم سے وجود بخشا اور اس پر نعمتوں کی بارش برساتی تو کیا اس کا حکم بھانا یا ضروری نہ ہوگا یقیناً ضروری ہوگا اور ترک امر معصیت ہوگا اور معصیت موجب عقاب ہے لہذا معصوم ہوا کہ امر، عقلاً بھی متعذر و جوب ہے اور ترک امر معصیت اور خسران کا باعث ہے اور میری دلیل عقلی یہ ہے کہ باطنی و ظاہری و دیگر کمالات اپنے اپنے معنی پر درجات کرتے ہیں تو صیغہ امر بھی اپنے معنی یعنی فلسفہ عقل یعنی وجوب فعل پر ولایت کرتے گا۔





رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو فُلْتُ نَعَمْ لَوْ جَبْتُ وَمَا اسْتَطَعْتُمْ (نور الانوار کے حاشیہ ص ۳۰ پر یہ حدیث دوسری خبر سے مراد ہے کہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حُجُوْا مِیْنَہُ، مر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرما سنیے کے بعد حضرت اقرع بنی حابس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول کیا ہر سال حج فرض ہے؟ اسی ایک سال یا دو یکھے حضرت اقرع اہل زبان سے تھے انہوں نے حیدرہ مر سے تکرار سمجھا لی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حج کی یہ فرضیت ہر سال کے لئے ہے یا بعض ایک سال کے لئے؟ اقرع بنی حابس باوجودیکہ اہل زبان تھے مگر اس میں تکرار سے تکرار نہ سمجھتے اور اس قسم میں دشواری نہ سمجھتے تو سفار کی نوبت بنی و آئی، اختلاف چنگ امر میں تکرار کے قائل نہیں تھے، اس لئے اختلاف کی طرف سے استدلال نہ کرنا کہ جواب یہ ہے کہ سائل کے ذہن میں سوال کا داعی اس لئے نہیں پیدا ہوا کہ انہوں نے حیدرہ مر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ ان کے ذہن میں دو چیزیں مشتعل ہوئیں تھیں کہ حج کا سبب دیگر عبادات نماز، روزے کی طرح وقت ہے یا بیت اللہ، اگر وقت متعین ہے مثلاً شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ تو یہ وقت ہر سال آتا ہے تو حج بھی ہر سال کرنا پڑے گا اور اگر حج کا سبب بیت اللہ ہے تو چونکہ بیت اللہ ایک ہے تو حج بھی عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوگا چنانچہ اس اشتباہ کی بنا پر، ہر تفسیر کی نوبت آئی، دوسری بات یہ ہے کہ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں نفع کہ: چنانچہ ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تمہیں دشواری ہوتی، مظلوم ہوا کہ ہر سال حج کی فرضیت نظر قسم سے جاتی نہ کہ امر سے، و قیل ان السائل هو سراقۃ (القول والاصح ص ۴۷)

۱۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا قاضی نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

**حاشیہ**۔ محض اور متفقہ میں فرق: متفقہ وہ ہے جو بلا نیت ثابت ہو اور محض وہ ہے جو نیت کرنے سے ثابت ہو امام شافعی کی دیکھیں یہ ہے کہ: **مَضْرُوبُ تَحْصُرٍ** اُظْلَمَ مِنْ حَصْرِنَا کہ اور حضور نہ تکرار فی الایات اگر چہ خاص ہے مگر عموم کا احتیاط رکھتا ہے تو مطلق عبارت کا جو محض ہے۔ یعنی احضرت دو بھی تکرار فی الایات یعنی مصدر کو شامل ہوگا لہذا احضرت میں بھی عموم و تکرار کا احتمال ہو گیا، اختلاف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ احتمال جو ہاشمی بلا دلیل ہوا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۲۔ بعض احناف دشمنان کا قول یہ ہے کہ اگر امر مطلق بالشرط ہو جیسے **وَإِنْ كُنْتُمْ حَبِ ظَاهِرًا** یا موصوف باصلت ہو جیسے **الزَّوَانِیَ وَالزَّانِیَ فَاجْلِدُوا** الیہ تو تکرار کا قاضی نہ ہے، تفصیل نور الانوار میں ہے۔

الجواب: یہاں تکرار حیدرہ مر کے ذریعہ سے نہیں ہے بلکہ یہاں شرط اور وصف مجزئ علی کے ہو گئے ہیں اور صلہ کے لئے معمول کا جو ضروری ہے اس لئے تکرار ہوا، بالفاظ دیگر یہاں تکرار امر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تکرار سبب کی بنا پر ہے یعنی تجد سبب کی بناء پر ہے۔

۳۔ اختلاف کا نہ سبب یہ ہے کہ امر نہ تکرار کا قاضی کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، خواہ امر مطلق بالشرط یا موصوف باصلت ہی کیوں نہ ہو لہذا فصل ماحود چکا کہ ایک بار بھاننا کافی ہے نہ کہ بار بار اور اس کی دلیل آنے والی عبارت

ثم لأن الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاحتياط من بيان كى جائى.

ولهذا قلنا لو كان طلق امرائى فطلقها لم يجز ثم تزوجها لم يجز ليس لمؤكل أن يطلقها بالامر الأولين ثانيا ولو قال زوجى امرأ لا يتناول هذا تزويجا مرة بعد أخرى ولو قال بعد تزويج لا يتناول ذلك إلا مرة واحدة لأن الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاحتياط من قوله أصرب مخصص من قوله الفعل فعل العصب والمخصص من الكلام والمطلوب سواء فى الحكم ثم الأمر بالصرب أمر بجس نصوب مغلوب وحكم اسم الجنس أن يتناول الأدنى عند الإطلاق ويتضمن كل الجنس.

### ترجمہ

اگر ای وجہ سے کہ امر تکرار کا تھا ضابطہ میں لے کر کہ اگر کوئی مکلف آدمی دوسرے سے کہے طلق امرائى تو میری بیوی کو طلاق دے دے جس کو مکمل نے اس کو طلاق دیدی پھر شوہر نے دہ بارہ ای عورت سے نکاح کر لیا تو مکمل کے لئے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اس عورت کو امر اول یعنی مکمل کے حکم اول طلق امرائى کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے (کیونکہ امر بالفعل تکرار کا تھا ضابطہ میں لے کر کہ اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے زوجى امرأ تو کسی عورت سے میری شادی کرادے تو یہ حکم ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ شادی کرانے کو شامل نہ ہوگا) (کیونکہ امر تکرار کا تھا ضابطہ میں لے کر کہ اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے طلق امرأ تو یہ امر بالترجیح ایک مرتبہ کے علاوہ شادی کرانے کو شامل نہ ہوگا) (کیونکہ امر تکرار کا تھا ضابطہ میں لے کر کہ) لأن الامر المع (وکیل) اس لئے کہ امر بالفعل مختص طور پر فعلی مادہ کے بھانے کو طلب کرتا ہے کیونکہ قائل کا قول أصرب اس کے قوس (فعل فعل العصب کا مختصر ہے اور مختصر قلام اور مغفل قلم میں برابر ہیں) نہ الامر بالصرب المع پھر امر بالصرب تصرف معصوم (وہو وضع الشخصہ او مايقوم مقامها فى محل قابلي للإبلا) کی جنس کا امر ہے وحکم اسم الجنس المع اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عند الطلاق یعنی ایسی ہی بائیت والے کے وقت اپنی کو معنی اپنے فراہم معنی کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی شامل رکھتا ہے (یعنی اگر کل جنس جنس میں سے کہ فرہم کی بابت کرے تو پھر کل جنس ہی مراد ہوتی ہے)

مختصر یہ: ولهذا المع امر چونکہ تکرار کا تھا ضابطہ میں لے کر کہ اگر کوئی شوہر دوسرے آدمی کو یہ کہے کہ میری بیوی کو طلاق دے دے جس کو مکمل نے طلاق دیدی پھر شوہر نے دوبارہ ای عورت سے نکاح کر لیا تو اب دیکھ کہ وہ امر اول کی وجہ سے اس کی بیوی کو طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا اگر مکمل دوبارہ طلاق دے دے تو باطل نہ ہوگی۔  
دو مثال زوجى المع اگر کوئی شخص کسی کو اپنی شادی کرانے کا دیکھ جائے تو یہ ایک مرتبہ شادی کرانے کو شامل



چوریوں کیس، کتنے بچے، کتنی نمازیں پڑھیں، سرنے سے پہلے ان چیزوں کا فروغ یعنی کل مقدہ اور کل مجموعہ معلوم نہیں ہو سکا، بخلاف طلاق کے کہ طلاق کا فروغ حقیقی ایک طلاق ہے اور لزومی نہیں طلاقیں۔

**حلفہ:** جنس اور اسم جنس کے مابین فرق جنس دو ہے جو قبیل کا کثیر سب پر بولی جائے جیسے پانی کو اس کا اطلاق ایک قطرہ پر بھی ہوتا ہے اور اسم جنس دو ہے جو کثیر پر نہ بولا جائے، مگر طری مکمل الہدیت جیسے وحلی یعنی اس میں وحدت ملحوظ رہتی ہے، وحدت جنسی ہو یعنی ایک فرد یا وحدت محلی ہو، چاہے ہر جنس، اسم جنس بھی ہوگی نہ کہ ہر جنس کو یا ان میں مجموعہ و خصوص مطلب کی نسبت ہے۔

لہذا جب مصدر اسم جنس ہے جس کو فروغ کہتے ہیں وہ اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو فعلی امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولی تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا خَلَفَ لَا يَشْرِبُ الْمَاءَ يَحْتَبِطُ بِشَرْبِ أَذَىٰ فَلَعَزَ مِنْهُ وَلَوْ نَوَىٰ بِهِ جَمِيعَ مَنَاهِ الْغَائِمِ صَحَّتْ بَيِّنَةٌ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَىٰ الثَّلَاثَ صَحَّتْ بَيِّنَةٌ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا يَحْرُ طَلَّقَهَا بِشَارُونَ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَىٰ الثَّلَاثَ صَحَّتْ بَيِّنَةٌ وَلَوْ نَوَىٰ التَّنْصِي لَمْ يَصِحَّ إِلَّا إِذَا تَخَافَتْ اسْتَحْوَ حَةً أَمَّا فَإِنَّ بَيِّنَةَ التَّنْصِي فِي حَقِّهَا بَيِّنَةٌ بِكُلِّ الْجَنَسِ وَلَوْ قَالَ يَحْضِيهِ تَزَوُّجٌ يَقَعُ عَلَىٰ تَزَوُّجِ الْأَمْرَاءِ وَاحِدَةً وَلَوْ نَوَىٰ التَّنْصِي صَحَّتْ بَيِّنَةٌ لِأَنَّ ذَلِكَ كَمَثَلِ الْجَنَسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ اسم جنس عندا اطلاق اولیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا جب کوئی یہ قسم کھائے کہ اہ پانی نہیں ہے گا تو وہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پینے سے حادث ہو جائے گا، اور اگر اس نے اس صفت سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی (کیونکہ اسم جنس کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اب وہ حالف حادث نہیں ہوگا کیونکہ ایک آدمی دنیا کے تمام پانیوں کو نہیں پی سکتا) اور اسی وجہ سے (کہ اسم جنس عندا اطلاق اولیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) ہمارے کہنا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے طَلَّقِي نَفْسَكَ تو اسے آپ کو طلاق دے لے جس صورت نے طَلَّقْتُ کہا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے (اپنی بیوی کو طَلَّقِي نَفْسَكَ کہتے وقت) تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی وَكَذَلِكَ الْمَحْ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح یہ مسئلہ بھی اسی ضابطہ کے تحت ہے کہ اسم جنس عندا اطلاق اولیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) اگر کسی شخص نے دوسرے کو کہا طَلَّقْهَا کہ تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دے تو اس کا قول طَلَّقْهَا عندا اطلاق یعنی ایسی ہی بلا نیت ہونے کے وقت ایک (طلاق) کو شامل ہوگا، اور اگر شوہر نے تین کی نیت

کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر مشورہ نے اس کی نیت کی ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا (یعنی دو عاقلوں کو ہم دیکھ کر بھی نہیں ہوگا) مگر جب مشورہ عورت یا باندی ہو کیونکہ باندی کے حق میں اس کی نیت کل جس طلاق کی نیت ہے، (کیونکہ باندی کو صرف دو ہی عاقل دی جا سکتی ہیں، لہذا باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہی ہیں، جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں) اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا تو مزاج اگر خوشی کر لے تو مولیٰ کا یہ قول بھی آخر باسزا میں ایک عورت سے نکلان کر کے پر واقع ہوگا اور اگر مولیٰ نے اس کی نیت اس کی نیت صحیح، اس کی طلاق، (یعنی دو کا مجموعہ) نکلا جس کے حق میں کل جس سے

**تشریح:** وعلیٰ هذا الیہ اس مسئلہ اور خطاب کی مثال میں کہ ہم جس مسئلہ اصطلاحی، اس کی جنس کا اور غلطیہ کل جس کو نشانہ ہوتا ہے (اصول بیان فرما رہے ہیں) کہ اگر کوئی شخص حکم دے کہ میں اپنی نہیں ہوں گا اور یہ جملہ اس نے بلا نیت بولا تو پانی پر نکلا۔ جس جس سے اس لئے اس کا فرد حقیقی مرد کا اور وہ قول جس میں ایک قسم باندی پہنچنے سے ہی ثابت ہو جائے گا، اور اس نے فرد غلطی میں دینا کے تمام پانچوں کے مجموعہ کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور جب یہ حالت حادث نہ ہوگا، کیونکہ دنیا کے تمام پندوں کا پیا سکن نہیں ہے، لہذا اس کی قسم نہیں ہوگی، خود وہ کتنی ہی پانی پہنچے اور اس کی تمام پانچوں کی نیت کا اعتبار شرع میں اس سے معتبر ہے کیونکہ حقیقت معذروہ کی اگر کوئی تعلیم نیت کر لی ہے تو اس کا اعتبار ہوتا ہے جیسے کہ اگر چاہے لیکن اس کے لئے وہ پانچ گلاس پانی پہنچنے کی نیت کر رہا نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تین گلاس پانی جس پانی کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد غلطی جبکہ ہم جس صرف فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے یہ پانچ نیت کر لینے سے فرد غلطی کو شامل ہوتا ہے (مرد اور عمار کو شامل نہیں ہوتا)

ولہذا الیہ اسی قاعدہ پر مشروع کرتے ہوئے کہ ہم جس مسئلہ اصطلاحی، اس کی کو شامل ہوتا ہے اور کل جس کا بھی احتمال رکھتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے پانی کو کوئی گلاس نکال کر دے میری بیوی کو طلاق دے تو وہ مکمل نے باعورت نے طلاق دے تو تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ طلاق ہم جس کا فرد حقیقی ایک غلطی ہے اور اگر شوہر نے تین حدیثوں کی نیت کر لی تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ اگر دو حدیث کے حق میں تین طلاق فرد غلطی ہے یعنی کل ہم طلاق ہے لہذا عورت اگر اپنے آپ کو ایک ساتھ تین طلاق واقع کر لے تو اور مست ہے کیونکہ شوہر نے تین کی نیت کی تھی اور شوہر کو تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ ہم جس کل جس کا کسی احتمال رکھتا ہے جو عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ تین طلاق ایک ایک کر کے اپنے آپ پر واقع کرے اگر ایسا کرے تو صرف ایک حدیث واقع ہوگی کیونکہ اس صورت میں فصل حدود کو رد کر دیا گیا، لیکن یہ بات یاد رہے کہ شوہر دو طلاق کی نیت نہیں کر سکتا کیونکہ دو طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد غلطی جبکہ خاص حد سے اور مصدر ہم جس خود اختیار نہیں رکھتا اس کی عورت یا باندی ہونے کی کل طلاق ہی، اس میں تو دو طلاق اس کے حق میں اگر غلطی ہے جس کی کل ہم جس سے اسی عاقل ہیں، لہذا اس کے حق میں دو طلاقوں کی نیت کر کے کسی جس طلاق کی نیت کرے اور اگر اس نے اپنے غلام یا باندی کے لئے کہا جس سے کہ غلام سے کہ مزاج تو اس کا یہ قسم ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے پر نہیں ہوگا اور اگر اس نے اپنے قول مزاج کے نکلنے کے وقت کل جس میں فرد



دور و مہم جانی ہوگا اور جتنا چاہیں امر اور (وقت نیت) کے ساتھ ہیں، لیکن چونکہ اس کی حقیقت میں اس میں (مصلحت) ہے، اس لئے دوسری صورت ہو سکتی ہے، یا اولیٰ ضرور اور دوم، یہ طاعت کے مراد ہوتا ہے، اور یا اعلیٰ ضرور اور سوم، جو مکمل ہوتا ہے اور وقت نیت مراد ہوتا ہے، اور طلاق میں اولیٰ فرمایا ہے "نیت" اور اعلیٰ فرمایا ہے "حق" بلکہ طلاق مطلق میں نیت کی نیت بھی کی جاسکتی ہے، اور البتہ طلاق میں کسی بھی نیت کی جاسکتی ہے۔ (مگر میں نور الایمان اور وصالی و اصول الشریعہ میں رسول اللہ بحث کرتا ہوں)۔

الضوء والنفقة بشرط (س) بخصب (س) فی بعضہ جنتاً ثم قرأ: اونی لظرفۃ اضافۃ الصفة الی الموصوف بہ ماہ کی جمع جمع الواحدة ای المطلاق الواحدة طالق عورت کی خصوصیت صفت ہے اس لئے اس سے کوئی کفر نہ ہو، اور یہ طلاق استعمال کرنا درست ہے، جیسے عورت کے لئے طلاق استعمال کرنا بدستور ہے۔

ولا یختفی علی ہذا فصل تکرار العیاذات۔ فان ذلک لم یثبت بالامر بل بتکرار انہا الی یثبت بہا الخوف والامر بطلب آداء ما وجب فی الذمۃ بسبب سابق لا یثبت افضل الخوف و هذا بمنزلة قول الرجل اذ لعن النبی و اذ نفقة الزوجة لآداء و حبت العیاذۃ بسببها فتزجہ الامر لآداء ما وجب بہا غیبہ ثم الامر لما کان یقتول النبی یقتول حین ما وجب غیبہ و مثله ما یقال ان الواجب فی وقت الظہر هو الظہر فتزجہ الامر بآداء ذلک الواجب ثم اذا تکرر الوقت فتمکرر الواجب فیتناول الامر ذلک الواجب اذا عر صورۃ تکررہ کفی الجنس الواجب علیہ صوماً کان او صلوۃ فکان تکرار العیاذۃ المتکررۃ بهذا الطريق لا یطریق ان الامر بقتضی التکرار۔

### تیسرا حصہ

اور اس میں اصل پر کہ اگر تکرار کا کلمہ خاص نہیں کرتے تکرار عبادات کے مسئلہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ وہ بھی تکرار عبادات اور اس کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ عبادات کے لئے اسباب کے تکرار ہونے سے (تکرار عبادت ہو رہی ہے) کہ جن اسباب سے وجوب ثابت ہوتا ہے (نہیں) وجوب نہ کہ وجوب ارادہ اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو واجب کرنے کے لئے ہے جو سب سابق کی وجہ سے دوسری وجوب ہوئی ہے نہ کہ اصل وجوب کلمات کرنے کے لئے اور یہ (یعنی امر کا اس چیز کی ادائیگی کو واجب کرنا) وجوب سابق سے (دوسری وجوب ہے) کہ آئی کے قول اذ لعن النبی اور اذ نفقة الزوجة کے درجہ میں ہے نتیجہً اس لئے کہ اگر وہی کلمہ تکرار کر لیں جب عبادت اپنے وجوب کی وجہ سے واجب ہوئی تو امر اس عبادت کی ادائیگی (کی وجہ) کے لئے مستحب ہوگا جو اس (مکلف) پر واجب ہوئی ہے۔

نہ الاموال الخ۔ جو امر سب جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی جنس کو شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوئی ہے (مگر اصل جنس کو) اور اس کی مثال: اذ الامر یبتادل حراً ما وجب (۲) و هو انی الامر بطلب داو ما وجب (۳) وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ واجب ظہر کے وقت میں وہ ظہر ہے جس امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے مستحب ہوگا (جو

ذم میں واجب ہے مثلاً ظہر کے وقت میں قصر یا بحر جب وقت گزر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا، پس امر اس واجب آخر (مثلاً آئندہ کل کی قصر) کو بھی شامل ہوگا امر کے اس جنس کے کل کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر (مکلف پر) واجب ہے خواہ وہ واجب روزہ ہو یا نماز، جس بار بار آنے والی عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس طریقے سے کہ امر تکرار کا کثرت ناکر کرتا ہے۔

**مقتضوع:** اقتراض کا جواب: ولات فی الخ سے مذہب صحیح پر درود شدہ امر میں کا جواب دے رہے ہیں اعتراضی: احناف کے نزدیک مریب نہ تکرار کا کثرت ناکر کرتا ہے اور نہ تکرار کا اقبال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز روزہ، زکوٰۃ وغیرہ میں تکرار کیوں ہے مثنی اقبوا الصلوة فی سبحة امر سے ہر روز پانچ نمازیں پڑھنا واجب ہے اور اتقوا الزکوٰۃ صرفہ امر سے صاحب نصاب پر ہر سال زکوٰۃ دینا واجب ہے اور للصلوة سبحة امر کی وجہ سے ہر سال روزہ اور رمضان، کثرت واجب ہیں، لہذا اس تکرار عبادات سے توحید ثابت ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور احناف کا مسلک اس مسئلے میں صحیح نہیں ہے۔

**الجواب:** احناف کا بیان کر دیا جاتا ہے۔ بالکل صحیح ہے کہ امر نہ تکرار کا مقتضی ہے اور نہ متصل اور با عبادات کا تکرار تو یہ تکرار امر کے معنیوں کی وجہ سے نہیں نہ ایک عبادت کے نہ اسباب و اوقات کے تکرار سے یہ تکرار پیدا ہوتا ہے کہ جن اسباب سے عبادات کا تقاضا واجب ثابت ہوتا ہے اور اسباب کے تکرار سے عبادات کا تکرار اس لئے ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا تکرار سبب کے تکرار پر دہانت کرتا ہے لہذا نماز کا سبب وقت سے قرآن میں ہے ان الصلوة کانت علی المومنین مکتاباً موقوفاً (بے ثواب نماز، مومنین پر فرض ہے، وقت تعیین میں، پ ۶) مثلاً نماز ظہر کے لئے امر خدا تعالیٰ ہے اقم الصلوة لیلوںک الشمس کہ سورج ڈھلنے کے بعد نماز ظہر پر دعویٰ طرح دیگر نمازوں کے لئے امر خدا تعالیٰ ہے اقم الصلوة علو فی البہار وکلفا من النیل ای غرن سبویٰ پاد میں ہے فاصبر نفسی ما یقولون وینجیح محمد ربک قبل طلوع الشمس (نماز فجر) وقل غروبھا (ظہر و عصر) ومن آتایا النلیل (مغرب و عشاء) واطوایا البہار (عزیمہ) کثرت کے لئے لہذا عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے اور عبادت امر تو اس چیز کی اور کثرت کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق (مشادات) کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو چکی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے لہذا اسباب سے نفس وجوب ہوگا اور امر کے معنی کی وجہ سے وجوب اور ابتدا اقبوا الصلوة کے معنی اما اطلب منکم انما ما وحی ذمکم بسبب الوقت السابق کے ہیں، اور طرح روزہ اور رمضان کا سبب اور رمضان کی آو ہے من فی شہد منکم الشہر فلیصمہ سے بیان کیا ہے اور حدیث میں ہے صوموا شہر حکم (اللہ بیش) (ابن ماجہ ص ۳۰۹ ج ۴) لہذا شہر و شہر سے نفس وجوب اور صوم امر سے وجوب اور ہوگا، ای طرح زکوٰۃ کہ اس کا سبب نصاب زکوٰۃ ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ چونکہ ایک ہے لہذا زکوٰۃ کی طرح بھی ایک ہی امر ہے واجب ہے معلوم ہوا کہ نمازات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے نہ



کہ صیغہ امر کی وجہ سے یہ کلمہ امر کی وجہ سے مکرر ہوتا تو ہر وقت عبادت کا کاربستہ ضروری ہوتا۔ کیونکہ مکرر دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ ہر وقت عبادت میں مصروف رہیں اور یہ ان کا ہر حال میں مطلوب ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس صیغہ عبادت سے عبادات کا نفسی وجوب ہو یعنی عبادت لازم میں۔ جب ہوتی ہیں اور سب کے سوچو وہ ہونے کے وقت صیغہ امر اس واجب کی اور ان کی طلب کے لئے متوجہ ہوگا کہ سب سابق کی بنا پر اس میں عبادت، چکا تھا کہ کامل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس کی مثال آپ اس امر کا سمجھنے کی بنا سے شہدیت کا اور ان کا سے نقد کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے پھر بارگ کا اذ نفس الصبیح سے اور ان نفسی زبان کا کہ نصف النہر وجہ صیغہ امر سے ہی وجوب کا سبب نہ رہے جو ممکن ہے اور نکار سے نہ رہیں۔ اب ہو کہ یہ تھا کہ نفس اور نقد اور ان کو وجوب الالہی میں، لہذا اذ نفس الصبیح کے معنی یہ ہیں انا اطالب ملک اثناء الفجر الذی وجب فی فی ذمتک بمسب تسبیح السائق علی الامناء، گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نفسی وجوب یعنی ذمہ میں محض کسی چیز کا وجوب ہونا ہے۔ وجوب اور یعنی اس وجوب شدہ چیز کو بحال نہ لہذا اس بات بالکل واضح ہوئی کہ سب سے نفس وجوب ہوگا اور امر وجوب فی الذمہ کی اور نفسی طلب کے لئے ہوگا۔

اعتراض: اب کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ یہ مناسطہ ہے کہ سب سے گھرا سے نفسی وجوب کا گھرا ہو جسے گھرا وجوب ادا تو صیغہ امر سے ہی ثابت ہوتا ہے تو وجوب ادا کا گھرا تو صیغہ امر سے ہی پورا ہے تو اعتراض بدستور باقی ہے کہ اب اگر گھرا کا تقاضا کرتا ہے تو اس کا جواب: **مَنْفَعٌ لِّمَ الْأَمْرِ لَمَّا كَانَ بِتَطَوُّلِ الْحَسَنِ الْجَعِ** سے دے رہے ہیں جس کی غرض ان فقرے کے لاشعریہ حالت میں بھی اشارہ کر رہا یعنی معصفت قمرات ہیں کہ جب امر نفسی امر شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی تمام نفسی نشوونما ہو گا جو رسم میں واجب ہوئی یعنی زندگی بھر کی تمام لازمی اقسام روزوں اور تمام روزہ کو یا جو امر شامل ہو گا مثلاً **اقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ** میں صیغہ امر سے کل نمازیں زندگی بھر کی امد میں واجب ہو گئیں کیونکہ صیغہ امر مصدر پر مشتمل ہوتا ہے اور مصدر اسم جنس ہے نہ اس میں جنس یعنی نر یا عورتی پر ملائیت اور کل جنس یعنی نر و عورتی (کل مجموعہ) پر نسبت کے ساتھ اطلاق کرتا ہے لہذا **اقِمِ الصَّلَاةَ** سے ان کی مراد یہ ہے کہ **اقِمِ جَمِيعَ الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ وَحَيْثُ عَلَيكَ فِي جَمِيعِ الْعُمُرِ وَهَكَذَا دُلُّوكِ الشَّمْسِ** البتہ زندگی بھر کی غیر نر یا عورتی تمام نمازیں دلوں شمس کے وقت امد میں واجب ہو گئیں کیونکہ **اقِمِ الصَّلَاةَ** میں صیغہ امر کا وہ لفظ ہے جس کی کل جنس صلوہ ہوا ہے اور فرد یعنی بالاقفال مراد نہیں ہے اس پر تمام عبادات کو تو اس کی جگہ پر جب صلوہ ہو چکی وقت موجود ہونے کے وقت ایسا سابق امر کی وجہ سے وجوب والا تھا اب ہو گا کیونکہ موجودہ نماز اس سابق امر کی کل جنس کا ایک فرد ہے جس کو سابق امر شامل ہے البتہ و سابق امر اس وجہ کی اور ان کی کی طلب سے ہے جو رسم واجب تھا جو جنس جمع سلوات کا ایک فرد ہے اسی حصر روزہ کا سبب یعنی وہ رمضان کے موجود ہونے کے وقت وجوب دانی طلب کے لئے سابق امر کا تقاضہ ہے کہ روزہ روزہ رکھو اسی طرح زکوٰۃ کا سبب وہ جو ہونے کے وقت ایسا سابق امر کا تقاضہ ہے کہ زکوٰۃ روزہ رکھو۔ اس سے امد میں واجب سے بڑا معصفت فرد ہے

ہیں کہ جب سرچشم کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی کل جس کو شامل ہوگا جو بندہ مصنف پر واجب ہے یعنی تمام عمر کی نماز میں اور تمام عمر کے روزے اور تمام عمر کی زکوٰۃ و غیرہ لہذا جب ایک نیا صیغہ سے کل نہیں خواہ روزہ ہو یا نماز یا زکوٰۃ یا صدقہ واجب ہوگی تو اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ امر کی وجہ سے وجوب کا تکرار ہو رہا ہے۔

اسی مفہوم کو مصنف نے وصالہ ما بقائل النفع کے ذریعہ بیان کیا ہے کہ مثلاً اخیر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہوگی تو ایست کی وجہ سے ظہر واجب ہوگا پھر صیغہ امر اس واجب کی واپس لگنے کے لئے مستوج ہوگا پھر جب وقت گزر ہوگا مثلاً آئندہ کل کے دن میں وقت ظہر تو واجب بھی مگر ہوگا یعنی آئندہ دن کی عمر ویس گویا وہی امر نہایت اقع الصلوة للدنوا الشمس اس واجب آخر میں آئندہ کل کی عمر کو بھی شامل ہے اس لئے کہ کل نہیں واجب (روزہ و غیر نماز) کو شامل ہونے کی وجہ سے یعنی وہی صیغہ امر اس قدر جس کو شامل ہے جو بندہ مصنف پر واجب ہے لہذا عبادات کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ امر تکرار کا قصہ کرتا ہے۔

**قائدہ:** نور الاول میں ہے کہ ہر نماز کے وقت اندکی طرف سے یا داخل یا توجہ ہوتا ہے مثلاً ایک نماز کے وقت ایک امر پھر دوسری نماز کے وقت یا مطلقاً یا علی اس اثناء میں روزہ اور زکوٰۃ کو بھی لیتے تو وجوب زامہ کا تکرار ان کے لئے لازم کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ امر تکرار کا قصہ کرتا ہے۔

**النحو واللفظ:** بذلتی باب تفسیر سے مندرج صوما کون کو صومۃ صوما کان فصل فاس کی خبر مقدم ہے تو جہاں باب متعلل سے مندرج باب بذلتی سے متعارف۔

**فصل:** المناورۃ تو تعاد ملضن عن الوفیۃ و مفید بہ و حکم المظنی ان ینکون الافادۃ واجبا علی الشر اجی بشرط ان لا یثبوت فی الغیب

### ترجمہ

مناورہ کی دو قسمیں ہیں۔ مطلق من الوقت و مقیہ بالوقت اور مطلق کا تقیم یہ ہے کہ ماورہ کی اولیٰ تاخیر (کے جواز) کے ساتھ واجب ہواں شرط کے ساتھ کہ ماورہ پاس سے (یعنی مکلف سے) امر مجر میں نہ ہو۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ ماورہ یعنی اس ماورہ سے و غیرہ پاس سے، تقیم یہ ہے کہ مطلق من الوقت یعنی ماورہ یہ جس کے لئے وقت کی ایسی کوئی قید اور تحدید نہ ہو کہ اس وقت ظہر جائے تو ماورہ یہ بھی فوت ہو جائے اور وقت ظہر کے نکل جانے کے بعد اس کی اولیٰ تاخیر اور اسے دلی جائے بلکہ اس کے بعد اطلاق ہوتا ہے کہ جب بھی اولیٰ تاخیر نہ ہو کہ قضاء الہیہ اس میں جہد کی ترغیب ہے کہ فوت نہ ہونے پائے، اس کی مثال زکوٰۃ اور صدقہ فطر ہے کہ جب نصاب پر سال گذرنے کے بعد زکوٰۃ واجب رہ جاتی ہے اور یہاں فطر شروع ہونے کے بعد عید الفطر واجب ہو جاتا ہے مگر جب بھی زکوٰۃ اور صدقہ فطر کا ادا نہ کرے گا تو وہی ماورہ ہے کہ قضاء کیونکہ ان

کی اور انکی مطلق ہے حسب ذی چاہے اور کرے مگر جلدی کرنا مستحب ہے، اسی طرح کفارات اور نذر مطلقہ کا حال ہے کہ ان کو بھی تاخیر کے ساتھ اور اگر بنا چ کر ہے۔

۱۰ عقید بالوقت: یعنی دو، سو، پانچ، کہ جس کے لئے وقت کی قید اور تعمین ہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے اور نعم ہو جائے تو وہ ماسور بہ قید رہن جائے نہ کہ اور جیسے نماز اور روزہ رمضان کی وقت مطلقہ اور وقت مسموم یعنی رمضان گزر جانے کے بعد یہ، سو یہ نقصانا جائے گا نہ کہ اور بندہ گنہگار ہو گا کسی کاروبار یا مسوقت بھی ہے۔

**فائدہ:** زکوٰۃ کا سبب بقدر تعصب مال ہوتا ہے اور شرط حال ان قبول ہے اور صدقہ فقیر کا سبب راس محنی ذات ہے اور شرط ایمان نظر ہے۔

**مطلق کا حکم:** وحکم المطلق الخ ہمارے درامد مباحی کے نزدیک ماسور بہ مطلق کو علی الفور اور اگر واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تاخیر کی اجازت ہے بشرطیکہ عمر بھر میں دو، سو، پانچ نہ ہو، چہ ہے، لہذا اگر موت واقع ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو اب علی الفور ماسور بہ کو بجالا، ضروری ہوگا، اگر اتنی تاخیر کر دی کہ آخری نجات عمر میں بھی ماسور ہو کر اوائلیہ درمگر گیا تو گنہگار ہوگا، رہا چاکہ موت کا آ جانا تو اس پر عجب کارہائیں ہے کیونکہ زیاتم ہی ہوتا ہے البتہ ظن غالب بمنزل علم ہوگا تو جب اس کو یہ ظن ہو کہ موت قریب ہے تو ماسور بہ مطلق کو اور اگر ضروری سمجھے کتاب کی عبارت ان یكون الاداء واجبا على الراسخی میں تراخی کا مطلب یہ ہے کہ ماسور یہی اور انکی میں تاخیر یا کر ہے، یہ مطلب نہیں کہ تاخیر واجب ہے اور ہرے احناف میں سے اہم کر فی، ابو یوسف اور بعض شوافع کے نزدیک ماسور بہ مطلق کو علی الفور اور اگر واجب ہے چونکہ امر کے متوجہ ہونے کے بعد بھی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ماسور بہ مطلق کو علی الفور اور اگر واجب نہیں ہے، گویا امر وجوب فعل کا بعد از امکان انزل وقت میں بھٹا کرتا ہے البتہ تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا مگر یہ گنہگار ہو ماسوف رہے گا یعنی اگر کسی، سو، پانچ تاخیر سے اور کر لیا تو جب واسطی پائی آئی تو وہ گنہگار نہ ہوتا ہے بلکہ اہم کر فی فرمانے ہیں کہ خاص طور سے زکوٰۃ ادا کرنے میں جلدی کرنی چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد فقیر کی مدد و جنت دہائی ہے، ہمدانی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ علی الفور کی قید صیغہ امر کے مدلول پر نزوئی ہے مگر ان کی جلدی کرنا مستحب بالذات ہے، اختلاف ابوب میں ہے جمہور احناف کے نزدیک تاخیر کرنا ہے، اور ان کے نزدیک علی الفور اور انکی واجب ہے۔

**النحو واللغة:** موعان ترکیب میں خبر آتی ہے التراخی باب تعدل کا مصدر مطلق عن الوقت سے چلے احدهما مبتدا، تخریج ہے۔

وعنی هذا قال محمد بن الخوام لو لم یکن ان یعتکف شہراً، لہ ان یعتکف اثنی عشر شہراً، ولو لم یکن ان یصوم شہراً لہ ان یصوم اثنی عشر شہراً، وفي الزکوٰۃ وصفة الفطر والفسر المنقذ المعلوم انه لا یفسر بالثانی عشر مخرجاً فإنه لو هلك النصاب سقط الواجب والحدث بالما

ذَنْبٌ مَالَةٌ وَصَارَ لَفِيزًا مُتَكْفِرًا بِالصُّومِ .

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ ماسور پہ مطلق کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے) کی بنا پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مہینہ اعتکاف کی نذر بانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے ایک مہینہ روزہ رکھے کی نذر بانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے روزہ رکھے اور زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ ان مادیات کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے مفطر یا یعنی کوئی نہ کرنے والا نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور حادث (قسم توڑنے والا) کہ جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور مفطر ہو جائے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا۔

**تشریح:** مصنف ماسور پہ مطلق میں تاخیر کے جائز ہونے کے شرائط پر مثال پیش کر رہے ہیں۔ م امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی بھی ایک مہینہ کے اعتکاف کی نذر مان لے یا کسی بھی ایک مہینہ کے روزہ کی نذر مان لے تو چونکہ نذر مطلق ہے لہذا اس میں تاخیر کی جاتی ہے اور جس ماہ میں جی چاہے روزہ رکھ لے کہ بہنو وقت کی تکمیل یا درمیان نہیں ہے۔

۱۔ **وفي الزكوة و صدقة الفطر** الفطر الفطر مطلق ہے یعنی احوال ان کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے۔ لہذا ان مذکورہ اشیاء کی ادائیگی میں مذہب معلوم یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے مکلف آدمی کی کرنے والا شمار نہ ہوگا اور اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ یا عشر کی ادائیگی میں تاخیر کی جاتی ہے کہ اگر نصاب یعنی مال ہلاک ہو گیا یعنی عشر واجب ہونے کے بعد زمین کی تمام پیداوار ہلاک ہو گئی اسی طرح حلالین حول کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کی لہذا اتنی تاخیر کر دی کہ اس کا مال ہی ہلاک ہو گیا تو واجب (زکوٰۃ یا عشر) ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ اگر تاخیر جب تک ہوئی تو زکوٰۃ یا عشر ذمہ سے ساقط نہ ہوتا۔ اور وجہ تاخیر شہکار ہونا مگر ذہبی شہکار ہوگا اور نہ ہی واجب ذمہ میں باقی رہے گا۔ لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ زکوٰۃ اور عشر اور صدقۃ الفطر میں تاخیر سے مکلف آدمی مفطر یا یعنی نہ کرنے والا نہ ہوگا۔

**نوٹ:** صدقۃ الفطر کا سبب وجہ چونکہ اُس اور امانت ہے یعنی انسان کی بقا اور اس کا وجود تو مال کی ہلاکت کے بعد بھی چونکہ انسان موجود ہے اس لئے صدقۃ الفطر ذمہ میں باقی رہے گا۔ ساقط نہ ہوگا۔

**اعتراض:** مصنف اصولی الشافعیؒ نے تو **تسقط الفرج** مطلق فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاخیر کی وجہ سے اگر فرج ہو جائے تو صدقۃ الفطر بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

**الجواب:** الواجب میں الفرج ملامتہ خارجی کا ہے جس سے زکوٰۃ اور عشر مراد ہیں، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ

محدث العصر کا رگڑا اور مشر کے ٹکڑے، غلہ، بوجہ کی تھاپ، قمار کی کھوئی، صدمہ، انصر، جاسپ ہے یعنی راکس کا موجودہ دور، مال کی ہلاکت کے بعد موجود ہے اس بنا پر مصنف نے اس کو محدود و متناہی کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

[illegible]

### اختیار کی معطلی

کفارہ کیس میں مقدمہ میں لازم آتا ہے کہ لیکن غرور کیس فوس میں۔ (تفسیر معارف القرآن میں  
 کیس ج ۳) امام ربیعہؒ اور دیگر محققین نے اس کا رد کیا ہے لیکن اس کے تسلیم کیے جانے کے اور ذرائع سے  
 خارج کفارہ کی نوا بھی اس وقت درست ہوگی جبکہ اگر یہ بیان کر دیا جائے تو اس سے کئی ایک کے ذریعہ کفارہ دیا کرنے کی  
 طاقت نہ ہو۔

النحو واللفظ على هذا أي على أن حكم المظنون أن يكون الإداء واحداً على الترتيب في كل ضمير (من ضمير) فلو أن ذلك ما قاله أن يعكس في الترتيب ما وجدته مؤخر أي شريطة أن ترتب ضمير مؤخره

وعلى هذا لا يجوز قضاء الصلاة في الأوقات المذكورة لأنه لما رُجِبَ مُطْلَقاً وَجِبَ كَامِلًا فلا يجوز عي السجدة بإداء الناقص فيجوز العصر عند الاحتياط أداء ولا يجوز قضا، وعلى المكره أن لا يوجب الأمر المطلق الرجوع على الفور والحال نفع في الرجوع ولا خلاف في أن التسارع إلى الأضلاع مندوب إليها

**Abstract**

۱۔ اپنی اصل (کہ ماہر، منطق دان، محقق) میں تاخیر جانے دے (مستخرج کرتے ہوئے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر اوقات کمزور میں نماز کی قضاء نہ ہو تو نہیں ہے اس لئے کہ قضاء جب مطلق واجب ہوئی تو دل واجب ہوئی پس مکلف

باقی ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا جس امر اہم (غروب شمس سے پہلے تھوڑی دیر پہلے کا وقت جب سورج سرخ ہوئے لگتا ہے) کے وقت عصر کی نماز ادا ہو جا کر ہے (غرض) لگتا ہوا نہیں ہے اور رفتی سے عروا ہے کہ امر مطلق کا جو جب فوراً (ارائگی کا) وجہ ہے اور رفتی کے ساتھ اختلاف و وجہ میں ہے اور اس پر سے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ احتیاط یعنی مامور یہ کہ ہنگام میں مسامتہ یعنی جلدی کرنا مستحب ہے (یعنی مامور یہ کی اور نیکی میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک بھی مستحب ہے)

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اسی اصل پر یعنی مامور یہ مطلق میں: پنج جائزہ ہونے کے بعد سے پانچ مسئلہ متفرع ہے۔ **مسئلہ:** یہ ہے کہ قضاء نماز مامور پر مطلق کے قبیل سے ہے یعنی اگر نماز کو کوئی شخص وقت میں ادا نہ کرے گا تو قضاء ہوگی اور وقت پر مطلق کہا جائے گی جس کے لئے کسی عین وقت کی تحدید نہیں ہے بلکہ جب ہی چاہے اس کو پڑھ سکے اور مطلق سے کمال فرما دیتا ہے لہذا نماز کی قضا و مکلف پر کمال واجب ہوئی تو اس کو کمال ہی ادا کرنا ہوگا نہ کہ باقی، لہذا اوقات کے مامور یہ یعنی طلوع شمس وغروب شمس اور زوال شمس کے وقت قضا نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا چونکہ یہ اوقات باقی ہیں اور کمال کو باقی وقت میں ادا کرنے سے مکلف اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا بعد ازیں میں بھی ان اوقات کے مامور یہ کہ اندر نماز پڑھنا نہ ہوگا لہذا یہ ہے لیکن اگر کسی شخص نے عصر کی نماز کو اتنی تاخیر سے پڑھا کہ شروع کی کہ شروع وقت شروع ہو گیا یعنی عصر کا بالکل آخری وقت جو غروب آفتاب کے قریب کا وقت ہے تو یہی جز جو متصل زوال ہے نماز کے وجوب کا سبب ہوا اور یہ وقت باقی ہے لہذا یہ نماز تاخیر واجب ہوئی اور باقی اس وقت میں پڑھی بھی جاری ہے لہذا عصر کی نماز اس وقت تک کہ اس کی نہ سکتی ہے یعنی آج ہی کی عصر کی نماز نہ کہ قضا و خواہ دوران نماز غروب آفتاب ہی کیوں نہ ہو جائے یہ خلاف نماز فجر کے کہ اگر سورج نکلنے سے تھوڑی دیر پہلے نماز شروع کی تو یہ وقت کمال ہے لہذا کمال نماز فرض ہوئی تو اگر دوران نماز سورج نکل آئے تو نماز قاسد ہو جائے گی کیونکہ کمال واجب شدہ نماز باقی وقت میں ادا کی جاسکتی ہے اور یہ نہ نہیں ہے لیکن اگر عصر کا پورا وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی تو اب یہ نماز عصر قضاء ہوگی اور اس کے وجوب کی نسبت عصر کے مکمل وقت کی طرف ہوئی اور واسطہ اجزاء کے اعتبار سے کمال ہے تو گویا نماز کمال واجب ہوئی لہذا اس کی قضا باقی وقت میں کرنی ہوگی نہ کہ امر اہم کے وقت جو کہ مکروہ وقت ہے اسی کو معصفت نے ولا یجوز رفضہ سے بیان فرمایا ہے مگر امام شافعی کے نزدیک قضا نماز کو ان اوقات میں پڑھنا جائز ہے۔ (بولع میں ۵۱۴ ج ۱)

**حاشیہ:** اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور اس کو اتنا طویل کر دیا کہ سورج غروب ہو گیا تو پھر محضتے میراحت کی ہے کہ نہ وقت قاسد ہوگی۔ (امول بدوی)

و عن الکفر صی الخ کرنی کا مسلک سمجھنے پہلے بیان کر دے کہ ان کے نزدیک امر مطلق کا متعلق اس کو فی الظور ادا کرنا ہے لہذا تاخیر کرنے سے کہ گار ہوگا مگر یہ گناہ موقوف ہے گا چنانچہ اگر اس نے اس مامور یہ کو ادا کرنا تو اب چونکہ

ماسور بہ کے ترک کا امکان قسم جو کیا تو اب وہ گنہ جو تاخیر کی وجہ سے ہوا تھا اور موقوف تھا ختم ہو جائے گا اور امام کریمؑ کا یہ اختلاف درجوب میں ہے یعنی ان کے نزدیک ماسور بہ مطلق کی اور نیکی فی الغرور واجب ہے جبکہ ہمارے نزدیک تاخیر بھی جائز ہے البتہ احتیاط میں کسی کا اختلاف نہیں ہے یعنی ماسور بہ مطلق کی ادائیگی میں جلدی کرنا شریعتی طریقہ مستحب ہے۔

وَأَمَّا الْمُؤْتَقَاتُ فَتَوَعَّانُ نَوْحٌ يُمْكِنُ الْوَقْتُ طَرَفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَنْفُطِرَ بِإِسْتِغْنَابٍ مُخَيَّرَ الْوَقْتُ بِالْفِعْلِ كَالْفَلَاةِ

### ترجمہ

اور بہر حال مؤقت (موقت) ماسور بہ کی دوسری قسم ہے جس کو مصنف نے متنبہ سے تعبیر کیا تھا (تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ وقت فعل ماسور بہ کے لئے ظرف ہو حتیٰ کہ فعل ماسور بہ (کی ادائیگی) میں پورے وقت کا احتیاط شرط نہیں ہے جیسے نماز۔

تفسیر: مؤقت کی تعریف انگریزی میں بیان کر دی ہے یعنی فعل ماسور بہ کی ادائیگی کا وقت مقرر ہو اور وقت گزر جانے سے فعل ماسور بہ فوت ہو جاتا ہے، اور پھر علاوہ قضاء کے اور کوئی چارہ نہ ہو جیسے روزہ وغیرہ کہ اگر نماز اور روزہ کو ان کے اوقات مخصوصہ و متعینہ میں ادا نہ کیا گیا تو یہ قضاء ہو جائے گی۔

### مؤقت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مؤقت یعنی وقت فعل ماسور بہ کے لئے ظرف ہو اور ظرف کا مطلب یہ ہے کہ موقوف یعنی ماسور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت ناسخ ہو جائے یعنی پورے وقت کا ماسور بہ کے ساتھ مشغول ہونا اور ماسور بہ کی ادائیگی میں کل وقت کا احتیاط شرط اور ضروری نہیں ہے جیسے نماز اگر اس کو سنت طریقے سے ادا کیا جائے تو پھر بھی وقت کچھ جاتا ہے جس میں دوسری نماز داخل اور فرائض ادا کئے جاسکتے ہیں۔

۲۔ متعین یعنی وقت ماسور بہ کے لئے معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ فعل ماسور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت باقی نہ رہے جیسے روزہ کا روزہ و عید کے کل اجزاء کا احتیاط کر لے گا یعنی روزہ مکمل ہو کر دن کا کوئی جز نہ رہے گا نہیں بلکہ دن کے بڑا چھوٹے سے روزہ بھی بڑا چھوٹا ہوتا جائے گا مثلاً کبھی دن بڑا ہوتا ہے اور جیسے گرمیوں میں تو روزہ بھی بڑا ہو جائے گا اور کبھی دن چھوٹا ہے جیسے سردیوں میں تو روزہ بھی چھوٹا ہو جائے گا۔

### احتیاطی مطالعہ

ایک تیسری ضرورت عبادت ہے کہ جس کا وقت اس کے لئے ایک اعتبار سے معیار کی طرح ہے اور دوسرے اعتبار سے ظرف کی طرح ہے جیسے حج کہ اس کا وقت شمال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اعتبار سے کہ حج ان اوقات میں ہو جو باقی کیا جا سکا تو یہ معیار کی طرح ہے اور اس اعتبار سے کہ حج کے لئے اس کے پورے وقت کا مشغول نہیں کرنا ہوتا بلکہ وقت کچھ جاتا ہے تو یہ ظرف کی طرح ہے کیونکہ اس کا حج ذی الحجہ ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ میں پورے ہو جاتے ہیں بلکہ امام

سے پہلے اذان، بعد بتائے ہوئے عظیم دین الی الخ میں ادا ہوتا ہے۔ یعنی وقت عرف۔

النحو واللغة المؤلفت باب فتمسک سے معنی تمام مفعول نوح بہ کون الیج ربک تمسک ہو کر خبر بہندہ بحدوث ہے یعنی احفظوا اجروا، قولہ کالصلوة صلاة باقیہ استعمال تحقیق و اجاز میں ہے۔ حقیقت ہے اور حقیقت کی تجویز قسموں، حقیقت کہو یہ تحقیق شرعیہ و تحقیق عرفیہ میں سے حقیقت شرعیہ ہے اور حقیقت معتمدہ ہے نہ کہ مجرور و معتمدہ اور باعتبار باقیہ، و خبر لفظ ظاہر نہیں، مگر جنہم میں سے ظاہر ہے اور مطلق کن اذنت اور متبذہ بالاذنت میں سے متبذہ ہے اور اذنت کی اور اس قسموں نظر اور معنی میں سے عرف ہے۔

وَمِنْ حُكْمِهِ هَذَا الشَّرْحُ أَنَّ وَحُوتَ الْعَمَلِ فِيهِ لَا يَتَأَخَّرُ وَحُوتَ الْعَمَلِ لِأَمْرِ لَيْزٍ مِنْ حُكْمِهِ حَتَّى لَوْ نَذَرْنَا أَنْ يُلْصِقَ كَذَا وَكَذَا رُكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَوْ مَنَعَهُ . وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وَحُوتَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يَنْفِي صِلَةَ صَمْعَةٍ أُخْرَى عَلَيْهِ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لَمْ يَنْفِي الظُّهْرَ مِنْ حُكْمِهِ تَهْ لَا سَأَدَى الصَّامِرُ بِهِ إِلَّا يَنْفِي مَعْنِيَةً لَأَنَّ خَيْرَ لِمَا كَانَ مَشْرُوعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَنْفِي لَوْ بِالْعَمَلِ وَإِنْ ضَاعَ الْوَقْتُ لِأَنَّ إِبْتِغَاءَ التَّيْبَةِ بِإِعْتَابِ الْمَرَاهِمِ وَقَدْ تَكَلَّفَ الْمُرَاحِفَةُ عِنْدَ جَبْقِ الْوَقْتِ .

### ترجمہ

اور اس قرآن کی وقت، سورہ کے لئے عرف جو ا کے حکم میں ہے یہ ہے کہ وقت میں فعل ماضی ماضی ہوگا جب ہوگا اس وقت میں فعل ماضی کی جنس کے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے معنی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعت پڑھے گا تو یہ نذر اس کو لازم ہوئی (یعنی نذر مانی ہوئی رکعت اس پر لازم ہوئی) ومن حکمہ النہی اور اس قرآن کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہوگا اس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے معنی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مخالف نے نعم کے تمام وقت کو غیر ظہر کے ہر جو شخص رکھا تو یہ نذر ہے۔

ومن حکمہ النہی اور اس قرآن کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ ماضی ہوا میں نہ کہ غرضیت معنی کے ساتھ ایک نذر ماضی ہوگا غیر (یعنی نذر کے ماضی دوسری نماز) جب وقت میں مشروط اور جائز ہے تو وہ ماضی نہ کہ غرضیت کے ساتھ نہیں ہوگا اگر یہ وقت تک نہ ہو جائے کیونکہ غرضیت کا اعتبار مزاحم کے اعتبار سے ہے اور حرامیت وقت تک نہ ہو جانے کے وقت بھی ہوتی ہے۔

تشریح: یہاں سے صفت مشروا الی یعنی موضوع کے حکم بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی ماضی ماضی کی اس قسم کے حکم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ وقت فعل ماضی کے لئے طرف ہوئی ہوگی وقت کا استیجاب شرط نہ ہو۔

اور من حکمہ النہی جب ماضی کے لئے وقت طرف ہے یعنی ماضی ماضی ہوگا نہ کہ بعد وقت کی جو ہے تو اس وقت میں فعل ماضی ہوگا جب ماضی کی جنس کے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے معنی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی



فصل نے طے کر لیا کہ وقت میں چند کمالات نہ رہ چکے تھے کہ وہی توبہ نہ درست ہے اور ان رکعات کا پڑھنا بھی اس پر لازم ہو گا کہ بعد ازاں کسی اور وقت پر وہی وقت کو کرنے کے بعد اوقات پورا ہوتا ہے کہ اگر ایسی ہی وقت میں کوئی اور دوسری نماز پڑھنا چاہے تو بالکل ہی وقت کے پڑھنا جائز ہے۔

۱۷ ومن حکمہ منع وقت سے اندر نماز دھکیے گا اور جب ہو کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے معنی نہیں ہے خواہ وہی رکعت ہو یا جب واجب الہذا کوئی شخص مختصر کے تمام وقت کو تیرہ میں مقبول کرے تو یہ ثابت ہے کہ جب وہ وقت کا بعض حصہ غیر دھکیے نہ رہا جس طرف کہتا ہے تو کل وقت کو بھی غیر دھکیے نماز میں صرف کر سکتا ہے اگرچہ وہی نماز وہ اس کے وقت سے مؤخر کرنے کا شواہد متعدد سے ضرور ہو گا۔

۱۸ ومن حکمہ منع مامور ہو کر دائر کرنے کے بعد چرخہ وقت پورا رہتا ہے اور اس وقت میں دوسری نماز میں فرقہ نماز و اوقات اور نماز و غیرہ کی نماز میں پوری جاسکتی ہیں حتیٰ کہ جمع وقت کو غیر دھکیے نہ کرے، مجھے مقبول کرنا چاہئے تو اس مسئلہ پر ہے کہ مامور بہ (نماز دھکیے) کی نہیں کے سے نیت کرنا ضروری ہو گا کیونکہ جب اس وقت میں مامور بہ کے نماز دوسری نماز میں بھی پورا نہ ہو سکتا ہے تو مامور بہ صرف نفل سے متعین نہ ہو گا بلکہ قائل یعنی نیت کرنا ضروری ہو گا اگرچہ وقت تک کی سوں نہ ہو سکی وقت مختصر ہونے کے قریب ہی کیوں نہ ہو تب بھی یہ کہے نہیں کہ اس میں دھکیے نماز اس پورا ضروری ہو گا بلکہ دوسری غیر دھکیے نماز پڑھنا بھی صحیح ہے ہند وقت تک ہونے کے باوجود بھی نیت کرنا ضروری ہو گا کیونکہ نیت کا اعتبار محض نیت کی ہیں نہ ہونا اور عزائم کا مطلب یہ ہے کہ نماز دھکیے کے علاوہ دوسری نماز اس کے موجود ہونے کی بھی نہیں ہو سکتی اور عزائم پر عزائم چلنا تک وقت میں بھی وقتی ہے حتیٰ غیر دھکیے نماز پڑھنے کا صحیح ہونا اس لئے نیت کے بارے میں نماز کی نہیں ضروری ہو سکتی ہذا اگر اس نے دھکیے نہ کر لیا تھا کہ یا تو اس کا گناہ اس کا ملحد سے ملے گا اور اس وقت میں جو نماز پڑھے گا وہی درست ہوگی۔

**النحو واللفظ** کذا وکذا وکذا تمیز تمیز ہو کر سبیل بہ صافی (من) تک ہو، مصدر صفاً بکسر

الضاد وفتحہ ومن حکمہ ہذا النوع التمریم اور بعد مقدمہ ووضو۔

وَالنَّوَاحِ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعَارِزًا لَهُ وَذَلِكَ مِنْ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَنْفَذُ سَائِقًا وَهُوَ الْبُؤْسُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْحَ إِذَا غَضِيَ لَهُ وَقْتُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْوَقْتُ وَلَا يَحْزَنُ ذَا عَصْرَهُ يَهْ خَتْنِي إِذَا الصَّحِيحُ الْعَقْلُ لَوْ أَوْفَقَ الْإِسْلَامُ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبِ الْحَرَامِ بَعْدَ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوِي وَإِذَا أَدْبَعَ الصَّرَاحُ فِي الْوَقْتُ سَلَفَ الشَّرَاحُ فَتَعْلِيهِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الصَّرَاحَةِ وَلَا يَنْفَعُ أَصْلَ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْأَمَانَ لَا يَنْصَرُّ حُرْمًا إِلَّا بِمَنْشَأِهَا لِصَوْمِهِ شَرَعًا هُوَ الْإِسْلَامُ عَنْ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجَنَابَةِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ.

### ترجمہ

اور ہر وقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت اس مامور کے لئے معیار ہو اور وہ مثلاً روزہ (چاندنی اس کی مثال روزہ ہے) یا جس روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے وہیں حکیم الفح اور اس کے حکم سے یہ ہے کہ جب شرعاً نے اس کے لئے وقت متعین کر دیا تو اس کا غیر (روزہ کا غیر) اس وقت میں واجب نہ ہوگا اور روزہ کے علاوہ اس وقت میں اور اگر نہ جائز نہ ہوگا (مثلاً دوسرا روزہ) حتیٰ کہ اگر تندرست تنہم آدمی نے رمضان میں اپنے امساک یعنی اکل و شرب اور بھارت سے کئے ہوئے دوسرے واجب یعنی کسی دوسرے روزہ کی جانب سے واقع کیا تو اس کا امساک، رمضان کی جانب سے واقع ہوگا نہ کہ اس واجب کی وجہ سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی رمضان میں، رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ غیر رمضان مثلاً غزوہ وغیرہ کا) اور جب وقت میں مزاحمت (یعنی غیر رمضان کا روزہ) واقع ہو جائے تو میں کی شہرہ ساقد ہو جائے گی کیونکہ تعین کی شہرہ مزاحمت ختم کرنے کے لئے بھی اور اصل نیت باقائے ہوگی اس لئے کہ امساک میں دل مشاء ایکٹ روزہ نہ ہوگا مگر نیت سے، کیونکہ روزہ شرعاً دن میں نیت کے ساتھ اکل و شرب اور بھارت سے رکنا ہے۔

**تشریح:** مامور یہ ہر وقت کی دوسری قسم اور اس کا حکم، مامور یہ ہر وقت کی دوسری قسم متعین ہے اور اس کی تحریف ابھی ابھی مقرر ہو چکی ہے یعنی جس کے لئے وقت معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ مامور یہ کوئی اور کرنے کے بعد وقت نہ بچے جیسے روزہ کہ وہ اپنے وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہے یعنی یوم کے چھوڑنا یا ہونے سے روزہ بھی چھوڑنا یا ہو جاتا ہے۔

**حکم:** اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس کو نہ مقرر کر دیا ہے جیسے روزہ رمضان کا نہ مامور رمضان مقرر ہے، نبی نے فرمایا: **اِذَا تَسَلَّحْتَ فَلَغَدَّانِ لَافْصَافِمْ اِلَّا عَنْ مِصْرَانَ** کہ جب شہر ان گزر جائے تو کوئی روزہ نہیں علاوہ رمضان کے، لہذا جب یہ ایام مہوم رمضان کے لئے شریعت کی جانب سے متعین ہیں اور ایک یوم میں اور روزے بھی ممکن نہیں ہیں تو ان ایام میں کوئی دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا مثلاً کوئی شخص رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نذر مان لے اور اس کو اپنے آپ پر واجب کر لے لہذا جب شریعت نے اس کا وقت مقرر کر دیا تو اس میں دوسرا عمل واجب نہ ہوگا اور نہ ہی فرض روزہ کے علاوہ کوئی اور روزہ کا رمضان میں اور اگر نہ جائز ہوگا حتیٰ کہ اگر کوئی تندرست تنہم شخص رمضان میں کسی دوسرے واجب روزہ کی نیت کر لے تو رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ دوسرا روزہ جس کی اس نے نیت کی ہے لہذا جب مامور رمضان میں علاوہ رمضان کے روزوں کے کوئی دوسرا روزہ ادا نہ ہو سکے یا تو شخص روزہ کی نیت کرنا کافی ہے مثلاً نو مہل العصورم کہنا کافی ہے لہذا یہ تعین کرنا کہ جس رمضان کے روزہ کی نیت کرنا چاہوں نہ کہ غزوہ و غیرہ کی ضروری نہیں ہے کیونکہ تعین کرنا تو مزاحمت کی بنا پر تھا کہ چند روزوں کی بھیج کر تعین کر کے بقیہ روزوں کی بھیج کر تعین کرنا اور ان کی نئی کرنا تھا اور اگر جب یہاں مزاحمت ہے ہی نہیں کسی رمضان میں غیر رمضان کا روزہ رکھنا ہی نہیں جاسکتا تو روزے کی تعین کرنا بھی ضروری نہیں ہے میں اصل نیت کافی ہے اور نفس نیت اس لئے ضروری ہے کیونکہ روزہ عبادت ہے

اور عبادت میں اغلاص کی وقت ہوگا جب کہ نیت اور قصد سے اس کو ترک کیا جائے ورنہ اسے اور عبادت میں کوئی فرق نہیں رہے گا، لہذا روزہ عام ہے صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماعت سے رکے گا، معلوم ہوا کہ غرض نیت ضروری ہے اور یہ تعریف شرع میں ہے لہذا میں صومہ نظر رکھنے کا نام ہے لہذا اگر کوئی شخص بول جانے سے رک جائے تو وہ بھی ایسا معتصم ہے اسی طرح وہ گھوڑا اگر گھڑ میں پانی سے رک جائے تو وہ معتصم ہے۔ (جوانی)

**فائدہ:** متین میں الصحيح المصنف کی تائید احترازی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسافر اور مریض کو عظم دوسرا ہے یعنی اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسافر اور مریض رمضان شریف میں بجائے اس موجود رمضان سے روزے کی نیت کرنے کے کسی دوسرے واجب کی نیت کر لیں جو اس کے بعد میں پہلے سے واجب پہلے رہے ہیں تو یہ حضرات احسن واجب کی نیت کریں گے وہی واجب ہوگا کیونکہ جب ان کے لئے بدلتی مستحقوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے فاللہ تعالیٰ وان کسمو مرخصی او علی سفر فعدۃ من فہم احرار اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہونا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی ساتھ آسانی چاہتے ہیں نہ سختی چاہتے ہیں قرآن میں ہے یُرِیدُ اللہُ مَکَیْمَ الْفُسْوَ لَا یُرِیدُ مَکَیْمَ الْعُسْرِ اور یہ سفر معصیت ہو یا سفر معصیت جبکہ امام شافعی کے نزدیک روزہ نہ رکھنے کی اجازت سفر طاعت میں ہے نہ کہ سفر معصیت میں نیز امام شافعی کے نزدیک روزہ کی مطلق نیت کافی نہیں بلکہ نیت ضروری ہے تاکہ بندہ کسی غرض سے اختیار پایا جائے، والغرض جب مسافر اور مریض کو بدلتی مستحقوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو بدلتی مستحقوں کی بناء پر بھی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جاتی چاہے سفر اگر مسافر اپنے اس سفر میں انقضا کر جائے تو اس سے اس موجود رمضان کے روزوں کا سوال نہ ہوگا کیونکہ ان کا افطار (روزہ نہ رکھنا) تو اس کے لئے جائز تھا لیکن سابقہ روزے جو اس کے ذمہ ہیں وہ تو صحیح کا سوال ہوگا لہذا مسافر کی نظر میں جس طرح بدلتی معصیت یہ ہے کہ روزہ نہ رکھنے میں مشقت ہے تو اس کے سامنے وہی معصیت بھی ہے کہ اس موجود رمضان کے روزے نہ رکھنے میں رہتی مشقت ہے کہ اگر اتنا توئی کر لیا تو سابقہ روزے اس میں آسانی رہ جائیں گے جن کا بارگاہ ویزوی میں وہ خذہ ہوگا یہی عظم مرہض کا بھی ہے لہذا مرہض اور مسافر اپنے اسباب میں اناشیاء وثلثہ کو کسی دوسرے واجب روزہ کی جانب سے واقع کریں تو اس کا اعتبار ہوگا اور جس واجب کی وہ حضرات نیت کریں گے وہی دام ہوگا۔

### اختیار و مطالعہ

مسئلہ نمبر دس: مساجین فرماتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان میں کسی دوسرے واجب روزہ سے یا نفل روزہ سے نیت لی تو رمضان ہی کا روزہ اور مسافر کے نفل روزہ سے نیت کرنے کے بعد اسے امام صاحب سے روزہ نیت اختیار میں ہے نفل کا ہی روزہ دام ہوگا، رمضان کا روزہ ہوگا یا مریض کے مصلحت میں بھی ایسی حالت کا اختلاف ہے کہ اگر واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر کا روزہ دام ہوگا ورمضان کا اس کی تحصیل اور افطار اور مسافر میں آسانی کے لئے اللہ اور اگر مریض نفل روزہ کی نیت کرے تو تمام مباح فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ دام ہوگا، نور امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ نفل کا روزہ دام ہوگا لیکن اگر مسافر وہ بھی مطلق نیت سے روزہ نہ رکھے گے تو وہ اختلاف رمضان ہی کا روزہ ہوگا

الضحو والظہ: ما یكون ما یصور به ذکرنا فی عین النوی ای من صوم نوبی المزامع من وقت سے ام ذل  
بیمز گئے والا، ومن حکم فی مقدمہ بعدیتہ و آخر

وإن لم یعین الشرع له وقتاً فإنه لا یعین الوقت له ینعین العبد حتی لو غلب العبد اکاماً  
لفضاء ونقصان لا ینعین من یلفضاء ینحوز فیها صوم الکفارۃ والنفل ینحوز قضاء ونقصان  
فیها وغیرها ومن حکم هذا النوع انه یشتروط نعلن الیة لوجود المزامع

### ترجمہ

اور اگر شریعت نے روزہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو بندہ کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر بندہ نے رمضان کی قضاء کے لئے چند ایام کو متعین کر لیا تو وہ ایام قضاء کے لئے متعین نہیں ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور قضاء رمضان ان ایام متعین میں اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں جائز ہوگی اور اس نوع (نامور) پر مفسق کو جس کے لئے شریعت کی طرف سے کوئی وقت متعین نہ ہو (کے حکم سے یہ ہے کہ یہاں) تعین نیت مزاجم کے پائے جانے کی وجہ سے شرط قرار دی جائے گی۔

**تشریح:** مسند فرماتے ہیں کہ اگر ماور پر مفسق (معیار) کے لئے شریعت کی جانب سے کوئی زمانہ متعین نہ ہو جیسے رمضان کے روزوں کی قضاء کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے کیونکہ قضا اور کفارہ کی آیت مطلق ہے یعنی لعدۃ من ایام آخر اور فصیم ثلثۃ ایام پہلی آیت قضا اور دوسری آیت کفارہ کے بیان میں ہے کہ کفارہ اور قضا کے روزے ایام مہربہ اور حیض و نفاس کی حالت کے علاوہ کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں تو جب قضا روزوں اور کفارہ کے روزوں کا شریعت کی جانب سے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو ان کی ادائیگی کے لئے بندہ کے متعین کرنے سے کوئی وقت متعین نہیں ہوگا کیونکہ کسی بندہ سے میر یہ ہمت نہیں ہے کہ اللہ کے حکم کو بدل کر مطلق کو محتجہ کر دے لہذا اگر کوئی شخص قضا یا رمضان کے لئے چند ایام متعین کرے مثلاً یہ کہ کرے کہ میں قضا روزے سے شمال کے پہلے عشرہ میں رکھوں گا تو بندہ کے متعین کرنے سے قضا کے لئے یہ دن متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں جس طرح قضا روزے رکھنا جائز ہے اسی طرح کفارہ سے اور نفل روزہ رکھنا بھی جائز ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام میں نہیں اور ان کے علاوہ دیگر ایام میں بھی جائز ہوگی اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جب قضا اور کفارہ اور نفل کے روزے بھی رکھے جاسکتے ہیں اور ان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو چونکہ مزاحمت (بھڑ) پائی گئی، اس لئے اس نوع کا یعنی نامور پر مفسق جس کے لئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک روزہ ور کھنے کے لئے تعین کی نیت کرنا ضروری ہوگا مثلاً یوں کہے غریب القضاء یا نوبت الفدو وغیرہ مطلق نیت کر لینا کافی نہیں ہوگا مثلاً نوبت الصوہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا اور نہ ہی متعین رات سے کہ ضروری ہے کہ نفل طوع مع مصادق سے پہلے پہلے تک۔

**النحو واللفظ:** لم یجوز الخروج مضارع پر سرہ المساکن اذا خرجت الخواتم بالنکسر کے قلم کے تحت ہے لا یجوز باب تفعیل غین باب تفعیل۔

لَمْ یُجَازِ أَنْ یُؤَحِّبَ شَيْئًا عَلٰی نَفْسِهِ مَوْقِفًا أَوْ غَيْرَ مَوْقِفٍ وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيرٌ مُحْكَمٌ الشَّرْعَ مَذَلَّةً اِذَا خَرَجَ أَنْ یُضَرَّ بِیَوْمٍ مَعْنَاهُ لَوْ أَنَّ ذَلِكَ وَلَوْ ضَامَةً عَنْ فُضَاءٍ وَمَعْنَانِ اَوْ عَنْ كُفْرٍ ذَلِیلَةٍ جَرَّ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْفُضَاءَ مُضَلَّعًا وَلَا یُتَسَكَّلُ تَغْيِیْدٌ مِّنْ تَغْيِیْدٍ وَبِالتَّغْيِیْدِ یُغَيَّرُ ذَلِكُ الْیَوْمِ وَلَا یُضَرُّ غَنَى هَذَا اِذَا ضَامَةً عَنْ فَعْلٍ حَتَّى یَفْعَلَ عَنِ الْمُنْقَذِ لَا غَلَا نَوْیِ لِأَنَّ النُّفْسَ حَتَّى یُعْیِدَ بِذَلِكَ یُغَيِّرُ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْبِیْهِ فِیْجَازُ اِنْ یُزَلُّ بِعَلَّةٍ لِّمَا هُوَ خَفَاءٌ لَا فِیْمَا هُوَ حَقٌّ سُبُوْعٌ

### تیسرے حصے

پھر بندہ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کی شئی کو واجب کر دے وہ شئی مقید بالوقت ہو یا غیر مقید۔ پھر بندہ نے اپنے حکم شرعی کو اختیار کیا، جہاں تک اس کی مثال (یعنی اس بات کی مثال کہ بندہ کا اپنے آپ کی شئی کو واجب کر دے) نہیں ہے مگر شریعت کے حکم کو اختیار کرنا صحیح نہیں ہے (کیونکہ جب کسی نے ایک شخص کو دن میں روزہ رکھنے کی نذر دینی تو روزہ رکھنا اس کے لئے لازم ہوگا اور اگر اس شخص کو دن میں قضاء و رمضان یا کوئی قسم کے خلاف کار و روزہ کو جائز ہے اس لئے کہ شریعت نے قتل کو مطلق رکھا ہے پس بندہ اس کی مطلق مثلاً قتل کر دے تو اس کو ہم نہیں (جس میں اس نے کسی روزہ کی نذر دینی تھی) اسے عذاب کے ساتھ مقید کر کے اختیار کرے یہ قدرت نہیں رکھتا ہے۔

وہاں تک کہ اس پر (یعنی اس بات پر کہ بندہ کے لئے حکم شرعی کو اختیار کر دے) درست نہیں ہے (یہ لازم نہیں آتا کہ جب اس نے جو مضمین (جس پر ہمیں کسی روزہ کی نذر دینی تھی) میں کوئی نذر رکھا تو وہ روزہ روزہ مذکور یعنی نذر دینے والے روزہ کی طرف سے واقع ہو جائے کہ اس شخص کی جانب سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی صورت مذکورہ میں نذر روزہ واقع نہیں ہوگا) اس لئے کہ شخص بندہ واقعی ہے کیونکہ وہ خود اس شخص کو نذر دینے والے کو ترک کرنے میں اختیار رکھتا ہے، لیکن جو ہے کہ اس شخص میں اس میں اثر کرتے جو اس کا حق ہے نہ اس میں اس میں کہ جو شرع کا حق ہے (بہذا حق شرعی مثلاً عذاب کو دے دے چنانچہ ایمان لے کر آئے تھے اس کے لئے ہم نہیں دیتے)

**تشریح:** یہاں سے مصنف ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں جس کی طرف ابھی ابھی اشارہ کیا تھا،

کیا جائز ہے۔

**ضابطہ:** بندہ یہ تو اختیار کرتا ہے کہ اپنے آپ کی شئی کو واجب کر دے خواہ جس طریقہ سے یا غیر متعین طریقہ سے، جس میں ہر وقت سے جیسے یوں کہے میں فلاں دن خذ جو کہے دن کا روزہ رکھوں یا اگر غیر متعین طریقہ سے جیسے اگر کہے کہ میں لا علی الخیرین کسی ایک دن کا روزہ رکھوں گا لہذا بندہ کو یہ دنوں اختیار ہیں لیکن بندہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ

شریعت کے کسی حکم کو مستغیر کر دے مثلاً شرع نے کسی چیز کو مطلق رکھا ہو (جیسے روزہ اور رمضان کی قضاء یا کفارہ کے روزے) اور بندہ اس کو مخصوص دنوں کے ساتھ مقید کر دے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا لہذا اگر کسی آدمی نے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو نذر ماننا درست ہے اور اس کو اس متعین دن کا روزہ رکھنا بھی لازم ہے لیکن اگر اس متعین دن یعنی جمعہ کے دن میں بجائے نذر کا روزہ رکھنے کے رمضان کی قضا کا روزہ یا کفارہ یا یمن کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے کیونکہ شرع نے قضا اور کفارہ دن کے روزوں کو مطلق رکھا ہے جب جی چاہے رکھے، چنانچہ قضا و رمضان کے بارے میں لڑنا یا فصدہ من اقام ذخیرہ اور کفارہ یا یمن کے بارے میں فرمایا فصبواہم نفعہ انہام دونوں جملہ لفظ ایما مطلق ہے پس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قضا اور کفارہ کے روزوں کیلئے وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے کسی بھی دن یہ روزہ سدا کے جاسکتے ہیں علاوہ ایما صحیحہ اور ایما فیض و غنم کے لہذا بندہ کو یہ حق اور اختیار نہ ہوگا کہ قضا اور کفارہ کے روزوں کو اس نذر مانے ہوئے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دے۔

**خلاصہ:** کسی بندہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی دن کو نذر کے لئے متعین کرے اس دن کے علاوہ بقیہ دنوں کو قضا و رمضان یا کفارہ کے لئے متعین کر دے کیونکہ اس طریقے میں قضا اور کفارہ کے روزے جو عند الشرع مطلق تھے ان کو مقید کرنا لازم آتا رہا ہے مثلاً صورت مذکورہ میں جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ قضا اور کفارہ کے روزوں کو متعین کرنا لازم آتا رہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو مستغیر کرنا ہے پس کا بندہ کو اختیار نہیں ہے اس لئے مسئلہ یہ ہوگا کہ بندہ اس نذر مانے ہوئے دن میں اگر رمضان کی قضا یا کفارہ یا یمن کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے۔

### ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ نفل روزہ بھی تو قضا و کفارہ کے روزوں کی طرح مطلق ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہذا اگر نفل روزہ نذر مانے ہوئے دن میں رکھے تو جائز ہونا چاہیے جس طرح نذر مانے ہوئے دن میں قضا و کفارہ کا روزہ رکھنا جائز ہے حالانکہ نذر مانے ہوئے دن میں نذر ہی کا روزہ ہوگا نہ کوئی نفل کا تو اس میں بھی شریعت سے حکم مطلق کو مستغیر کرنا لازم آتا یعنی نفل روزہ کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا رہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو مستغیر کرنا ہے مصنف نے ولا یلزمہ النہی سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

**الجواب:** نذر مان کر کسی دن کو اس کے لئے متعین کر لینا بندہ کا اپنا فعل اور تعریف ہے تو بندہ کا یہ فعل اس کے اپنے حق میں تو مؤثر ہوگا نہ شریعت سے حق میں لہذا کسی متعین دن میں روزہ کی نذر ماننے کی وجہ سے اس متعین دن میں نفل کا روزہ رکھنا غیر مشروع ہوگا، کیونکہ نفل روزہ کا اختیار ہی فعل ہے خود اس کو بغیر غرض حصولی - عادت - بھالائے یا ترک کرے لہذا اس لئے متعین دن میں نذر مان کر اپنے حق میں تعریف کیا ہے جسے فعل بھی جو اس کا اختیار ہی فعل میں اس کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا ہے، لیکن متعین دن میں نذر ماننے کی وجہ سے شریعت کا حق مثلاً قضا

اکارہ کار و نہ غیر مشروع نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا کیونکہ بندہ کو اپنے حق میں تو اصل اعزاز کی اور تعمیر کا اختیار ہے نہ کہ شریعت کے حق میں بلکہ شریعت کے سامنے تو انسان کو سر تسلیم خم کرنا چاہیئے، کسی نے کیا خوب کہا ہے

جس حال میں تو دیکھ تیری بندہ پروری ہے  
میں اپنی میں خوش ہوں جس میں سرے یار کی خوشی ہے

الضحو والصفحة: للعبد خیر قدم بالعبودية متوفر لا يلزم علی هذا ای علی أن العبد ليس له تغيير  
حكم الشرع صامه ای اليوم المندور يستند (باب استعمال)

وَعَلَىٰ اعْتِبَارِ هَذَا الْعَقْدِ قَالَ مَشَاهِدُنَا إِذَا شَرَحَ طَائِفَةُ الْمُخْلَعِ أَنَّ لَا تَفَقُّهُ لَهَا وَلَا سَكْنَىٰ مُفْقَطَةً  
الْفَقْدَةُ قَوْلُ السُّكْنَىٰ حَتَّىٰ لَا يَتِمَّ الْزَوَاجُ مِنْ إِخْوَانِهَا عَنْ تَبَيُّنِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنَىٰ لِي  
بَيِّنَةُ الْعِدَّةِ حَقُّ الشُّرْعِ فَلَا يَتِمُّ الْزَوَاجُ بِالسُّكْنَىٰ مُفْقَطَةً بِجَلَابِ الْفَقْدَةِ.

### ترجمہ

اور ای معنی کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ بندہ کا فعل پر اس کام میں مؤثر ہوگا جو اس کا اپنا حق ہے نہ کہ حق شریعت میں) ہر رے مشرک نے فرمایا کہ جب شوہر اور بیوی نے طلاق میں یہ شرط لگائی کہ بیوی کو عقد نہیں ملے گا اور نہ سکنی تو اس شرط کی وجہ سے عقد ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی، یہاں تک کہ شوہر اس عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا اس لئے کہ عدت کے گھر میں رہائش کا مکان شریعت کا حق ہے لہذا بندہ اس حق کو ساقط اور ختم کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف عقد کے (کہ عورت کا اپنا حق ہے بندہ اس شرط کی وجہ سے عقد ساقط ہو جائے گا)

**تشریح:** جب آپ یہ ضابطہ بیان کئے ہیں کہ بندہ کا تصرف اس کے اپنے حق میں مؤثر اور معتبر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں یعنی بندہ کو یہ اختیار نہیں کہ شریعت کے کسی حکم میں تغیر کرے جیسا کہ مصلحت سے فرمایا فجاءوا بقرآن ففعله لیسما هو حق لا یبطل حق الشروع بلکہ ہمارے مشائخ نے اسی ضابطہ پر فتویٰ فرماتے ہوئے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر زوجین نے طلاق کے لئے طلاق کے حق میں شوہر کو کچھ بدل دے کر راضی کر لے اور اس سے تلاصی و ہمکار پانے کے طلاق ہمارے نزدیک طلاق بائنہ کے درجہ میں ہے (کہ اگر یہ شرط لگائی کہ عورت کو نہ عدت کا عقد ملے گا اور نہ عیادت گزارنے کے لئے کوئی گھر ملے گا تو اس شرط لگانے کی وجہ سے عقد و ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی یعنی عدت گزارنے کے لئے شوہر کے ذمہ عورت کے لئے ضروریہ لازم ہوگا بندہ شوہر کو اختیار نہیں ہے کہ اس کو عدت کے گھر سے برخلاف نہ کرے کیونکہ عدت کے لئے گھر دینا شریعت کا حق ہے جیسا کہ خود عدت شریعت کا حق ہے، کہنا فان الله تعالى لا یخون عوہم من بیوتہن ولا یخون الخ قرآن عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ خود انہیں کو باخراہ اور خروج دونوں کی نفی ہے برخلاف عقد کے کہ عقد شوہر کے ذمہ عورت کے لئے عورت کے اپنے آپ کو اس کی خدمت

کے لئے روک کر رکھنے کی بناء پر ہوتا ہے کہ بابت فقہ الحیر کی اجرت کے درجہ میں ہو گیا اور اس طرح ضروری طور پر اس کا اپنا حق ہے اسی طرح نقد حیرت کا اپنا حق ہے لہذا شرط لگانے کی وجہ سے زندہ اپنے حق کو تو ساقط کر سکتا ہے نہ کہ اس حق کو جو بہن کا جائیداد مقرر ہے لہذا شرط لگانے کی بناء پر نقد تو ساقط ہو جائے گا مگر سکتی ساقط نہ ہوگا۔

**حائضہ:** سالہ کو اگر طلاق دیدی تو عدت کے اندر اس کو وضع حمل تک کا نقد دینا ضروری ہے باجماع امت واجب ہے اسی طرح مطلقہ بھی کا نقد بھی باجماع امت واجب ہے اور مطلقہ بہتہ مطلقہ ملکہ اور طلع سے نکاح منع کرنا زوال کا نقد امام شافعی اور امام احمد اور دوسرے بعض ائمہ کے نزدیک شوہر پر واجب نہیں اور امام مہکول صاحب کے نزدیک واجب ہے۔

**حائضہ:** حیرت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ عدت کا نقد شوہر پر معذوف کر دے کیونکہ عدت کا نقد شوہر پر مہکول صاحب واجب ہوتا ہے تو آئندہ کا نقد حیرت کیسے معاف کر سکتی ہے۔

نقص: الْأَمْرُ بِالْخَيْرِ يَنْدُلُ عَلَى خَيْرِ الْأَمْرِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ خَيْرًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لِلْإِنْسَانِ أَنْ  
الْأَمْرُ بِهِ مَنَابِتُهُ أَنْ يُوجِدَ فَاقْتَضَى ذَلِكَ خَيْرُهُ.

### تشریح

کسی شئی کے کرنے کا حکم دینا مامور بہ کے خیر یعنی اس کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو اس لئے یہ حکم اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا پلایا جانا مناسب ہے لہذا یہ امر حکیم، مامور بہ کے خیر و عافیت کا تقاضا کرتا ہے۔

**تشریح:** کسی چیز کا حکم کرنا اس چیز کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو (صاحبِ حکمت ہو) نہ کہ بے وقوف، ظالم اور جاہل، کیونکہ کسی شئی کا امر کرنا اس کے وجود کو طلب کرتا ہے اور طالب اس مامور بہ کو کیا جاتا ہے جس میں مفت خیر و کمال ہو کیونکہ حکیم قبیح اور فحش چیزوں کا حکم نہیں کرے گا کیونکہ فحش چیزوں کا حکم کرنا اس کی حکمت کے مخالف ہے قال اللہ تعالیٰ فی القرآن: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الْجَبِّ الْبَرِّ وَسَيُعْطِي عَنِ الْفَعْلِ وَالْعَشْوِ وَالْعَنْكَرِ وَالْبَغْيِ.

خیر و برّ کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

۱۔ جس چیز میں مفت کمال ہو وہ خیر ہے جیسے علم و شجاعت اور جس چیز میں مفت نقصان ہو، فحش ہے، جیسے جہل و عداوت کی شاعری کیا خوب کہ ہے۔

خیر کی شے وہ ہے جو خیر و برّ میں  
برّ والی و خیر و برّ والی و خیر و برّ والی

یہ سب کی سب صفات نقصان ہیں دوسرا شعر ملاحظہ ہو، اس میں بھی سب صفات صفات خیر و برّ





ان کو کلام کرنے والی طریقت ہے۔ یہ عمل ایسا کر کوئی شخص عقل استعمال کر کے چیزوں کے حسن و قبح کو جاننا چاہے اللہ تعالیٰ جس شخص کو لامر اک کرا دیتے ہیں غنِ خلد و جند (جس نے کوشش کی اس نے پایا) فائدہ اٹھاو وہ حضرات ہیں جو شیخ ابو الحسن شمری کی باتیں کرتے ہیں اور جس شمری شافعی تھے اور باقی یہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابو نسور باقری کی باتیں کرتے ہیں جنہوں نے ۳۳۳ھ میں یہ فرمایا ہے۔

ثُمَّ الصَّامِدُ بِهٖ فِی حَقِّ الْحَسَنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهِ وَحَسَنٌ لِّغَيْرِهِ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللهِ تَعَالٰی وَشُكْرِ الْمُنَجِّمِ وَالصَّدِّقِ وَالْعَدْلِ وَالْطَّوَلَةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْبِرِّ وَالْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِذَا وَجِبَ عَلَى الْعَبْدِ آدَاءُ مَا لَا يَنْسَقُطُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَهَذَا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللهِ تَعَالٰی وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ فَهُوَ يَنْسَقُطُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاسْتِغْفَارِ الْأَمْرِ وَعَلَى هَذَا فَلَمَّا إِذَا وَجِبَتْ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مَنْقُطٌ الْوَاجِبُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِإِغْتِرَاضِ تَحِيَّاتٍ وَالتَّحِيَّاتِ وَالنَّعَاسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِإِغْتِرَاضِ الْفُرُغِ اسْتَفْطَاهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْغَوَارِصِ وَلَا يَنْسَقُطُ بِغَضَبِي الْوَقْتُ وَغَدَمُ الْمَاءِ وَالْيَنَاسِ وَنَحْوِهِ۔

### ترجمہ

پھر حسن کے مسئلہ میں مامور یہ کہ دو قسمیں ہیں ۱۔ حسنِ نفسہ ۲۔ حسنِ غیر ۳۔ حسنِ نفسہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور شکر کا شکر ادا کرنا اور حج کرنا اور انصاف کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی طریق کی دیگر صالحہ عبادتیں اور جس اس نوع یعنی مامور یہ حسنِ نفسہ کا حکم یہ ہے کہ جب بندہ پر اس کی محنت یا کوشش کی راہ لی اور عبادت کی واجب ہوگی تو وہ حسنِ نفسہ مافوق نہ ہوگا مگر ادا کرنے سے اور یہ قسم اس مامور یہ میں ہے جو ساقط کا احتمال نہیں رکھتا جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور بہر حال وہ مامور یہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وہ پورا ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے و علیٰ ہذا الح اور اسی بناء پر (کہ جو چیز ساقط کا احتمال رکھتی ہے وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا آمر کے اسقاط سے) ہم نے کہا کہ جب نماز اور وقت میں واجب ہو جائے تو واجب ادا کرنے سے ذمہ سے ساقط ہوگا یا آخر وقت میں جنون، بیخوشی اور نفاس کے پیش آئے سے اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عبادت کے وقت مطلق سے نماز کو ساقط کر دیا ہے اور واجب وقت کے ٹکے ہونے اور باقی اور لباس وغیرہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

**فشرح:** مامور یہ کہ باعتبار حسن کے دو قسمیں ہیں ۱۔ حسنِ نفسہ ۲۔ حسنِ غیر ۳۔

حسنِ نفسہ وہ مامور یہ ہے کہ جس کی ذات ہی میں حسن اور اچھائی ہو نہ کہ غیر کی وجہ سے اگر میں اچھا لائی ہو جیسے اللہ پر ایمان لانا اور ایمان لانا مامور یہ ہے قرآن میں ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ إِنَّمَا الْإِيمَانُ بِاللهِ وَرَسُولِهِ اس لئے ہے کہ ایمان میں کوئی تہمت اور کامیابی ہے دوسری آیت ہے آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ (پ ۲۷) کی طرح حدیث میں ہے يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَغْلِبُوا۔ اسی طرح اپنے شہر حسن (اللہ



کے ساتھ ساتھ اس کا حسن بھی ساقط ہو گیا لہذا اگر کوئی عورت بحالت حیض وغناں نماز پڑھے تو اس پر کوئی اجر نہیں ملے گا بلکہ شرع کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر قابل طاعت سمجھی جائے گی لیکن اگر نماز میں اختیاری یا غیر اختیاری طریقے سے اتنی تاخیر ہوگئی کہ وقت نماز تک ہو گیا کر جائے تو ضرورے وقت میں نماز ادا نہ ہو سکے گی تو نماز صحافت نہیں ہوگی بلکہ قضاء پر مبنی پڑے گی اسی طرح وضو کے لئے پانی نہیں تھا تو نماز دوسرے ساقط نہ ہوگی بلکہ حتم کر کے نماز پڑھنے اسی طرح اگر لباس نہ ہو تو نماز دوسرے ساقط نہ ہوگی بلکہ نکاح پڑھنے یا اس کے علاوہ شلٹا کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو نماز صحافت نہ ہوگی بلکہ حکم یہ ہے کہ کوئی کر کے نماز پڑھے لہذا مطلق عوارض کی وجہ سے واجب دوسرے ساقط نہ ہوگا بلکہ ان عوارض کی وجہ سے واجب دوسرے ساقط ہوگا جو شارع کے نزدیک معتبر ہیں جن کی تفصیل آپ حضرات کے سامنے ابھی آچکی ہے یعنی جنون، حیض وغناں، غیر وادمان عوارض کی قدرے تفصیل تسبیح الاموال کے آخر میں گذر چکی ہے۔

### اختیاری مطلقہ

واللهو والطفة تنجم باب افعال سے سینہ سم قابل نعمت پہنچانے والا سبط (ن) مسدود مگر ختم ہوا، اعتبار افعال باب افعال کا مسدود یعنی، جہنمی (ض) مسدود الفاء وکسر بائیں ہوا، فحکم هذا النوع مبتدأ مابعد خبر۔

فالحکم: مذکورہ دروازہ اور جہنم لعید کے ساتھ حق میں، اگرچہ یہ جہنم میں لغیرہ کے مشابہ ہیں، کیونکہ مذکورہ میں بظاہر اضافت مال ہے مگر فقیر کی حاجت دوائی کی وجہ سے اس میں اور اچھائی آگئی اور جہنم میں بظاہر تعجب، اضافت مال اور سر و سیاحت ہے مگر اس کے اندر شرف بیت اللہ کی وجہ سے حسن و خوبی آگئی مگر چونکہ حسن لعید اصل ہے اس لئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے مذکورہ اضافہ اسی کے ساتھ لاحق کر دیا، اور دوسری بات یہ ہے کہ ان مذکورہ چیزوں میں دوسرے کے واسطے جو عقد بندہ کے اپنے اختیار میں نہیں ہیں آپ نے وہ واسطے کا عدم ہیں، مثلاً مذکورہ کہ اس میں حسن و خوبی فقیر کی حاجت دوائی کے اعتبار سے ہے مگر فقیر کی حاجت دوائی اللہ کی پیدا کردہ ہے، بندہ کے اختیار میں نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ کا مقصد، فقیر شرف نہیں ہے، چونکہ ہوگئے سرکش نفس کا اس میں آجائے مگر شرف نفس جو روزہ کی حسن و خوبی کا واسطہ ہے اللہ کا پیدا کردہ ہے اسی طرح اس میں شرف و عظمت بیت اللہ کے شرف و عظمت کی بناء پر ہے مگر یہ واسطہ بھی شرف و عظمت اللہ کا پیدا کردہ ہے، انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا جب مذکورہ چیزوں میں اور وہ مذکورہ دروازہ اور جہنم کے واسطے انسان کے اختیار میں نہیں ہیں تو یہ واسطے کا عدم ہیں اور یہ چیزیں جسکی لعید کے ساتھ حق ہیں۔

اجود، قوله الصلوة صلاة حسن بعد حسن لغیرہ میں سے حسن لغیرہ ہے اور حسن لغیرہ کی دونوں قسموں (مختلص) مطلقہ اور غیر مطلقہ میں سے مختلص ہے۔

التورع الشفعی ما یكون حسیفاً بواسطة الغير وذلك بمنى الشفعی الى الجمعة والوضوء للصلاة فان الشفعی حسن بواسطة كونه مقصداً الى أداء الجمعة والوضوء حسن بواسطة كونه مقصداً للصلاة۔

4-4-2

اور نوعِ انسانی وہ ہے کہ جو غیر نے واسطے سے حسنِ تدویر یہ (یعنی اس کی مثال) جیسا کہ جوہ کے لئے طبی اور نماز کے لئے دستور، یہی حق ارتکاجی جوہ کی طرف چپڑھنے والی ہوتی ہے واسطے سے حسن ہے اور وہو نماز کے لئے بھی ہونے کے واسطے۔ حسن ہے۔

**تشریح:** مامور ہر وقت کی دوسری تہمتیں غیروہ ہے اور سن بغیر ہی تعریف اختہ نے ناقص میں ذکر کرائی ہے یعنی وہ مامور ہر قسم کی ذلت میں کچھ نہ ہو بلکہ کسی گیر کے واسطے سے کوئی ہو، خود اس کی ذلت میں کوئی خوبی نہ ہو، محسن بغیر وہی دو قسم ہیں ہیں۔

۱۔ دو غیر جس کے واسطے سے ماسور پہنچیں دشمن و خوبی آتی ہے ماسور پہ کے ادا کرنے سے خود بخود رازان ہوتا ہو بلکہ اس کو مستقل ادا کرنا پڑتا ہو جیسے مضمونہ کے لئے کلمہ مضمونہ کرنے سے جو کہ ماسور پہ ہے نماز خود بخود راز ہو جی جیسے مستقل ادا کرنے پڑے گی ماسی طرح اس کی اہمیت کہ غنی کرنے سے جو کہ ماسور پہ ہے خود بخود راز نہیں ہوتا بلکہ سنی ٹلف سنی پڑتی ہے اور جہاں ٹلف پڑنا چاہتا ہے یا غلط ہو مگر ماسور پہ کے ادا کرنے سے مقصود یہ خود بخود رازان ہو بلکہ ماسور پہ کو غلطہ ادا کرتے ہوئے اور مقصود یہ کہ غلطہ ۔

۷۔ مغرب کو ادا کرنے سے مشغول ہو کر غارت خانہ ہو جاتا ہے، جیسے حد اکثر رات اور چاروں طرف کی قسم کر مصنف والقریب من هذا النوع العفوہ کہ نہ رات نہ ہی کر رہا ہے۔

نوٹ: ظاہر ہے کہ وضو اور سعی جس قدر واجب ہوگا وضو میں ایسی ذاتی کوئی غلطی نہیں ہو سکتی، بلکہ وضو میں پانی بھی ضائع ہوتا ہے اور اعضا کو سر کی سطح تک میں بھی دھونا ہے مگر چونکہ وضو ذاتی نہیں ہے یعنی نماز واجبہ پہنچانے کا ذریعہ ہے اور بغیر صبر و استقامت کے نماز درست نہیں ہوتی، اس بنا پر وضو میں کس آئینہ چنانچہ وضو ماحورہ ہے قرآن میں ہے یا ابھما اللہیں انفرا ادا قستم إلى الصلوة فاعبوا و اؤوهكم و ابدیکم الی الصلوة الخ اس طرح سعی کرنے میں اپنی ذاتی کوئی غلطی نہیں ہے جس قدر غم کو لذت اور تکلیف پہنچتی ہے بھلا وقت سعی کرنے میں صبر و استقامت پہنچنے میں بہت پیہر ہونا پڑتا ہے مگر چونکہ سعی اور حج کی وجہ کا ذریعہ ہے اس لئے ان میں کس آئینہ اور کس قرآن کی آیت یا نیت یا اللہین انفرا ادا قستم إلى الصلوة فاعبوا و اؤوهكم و ابدیکم الی الصلوة الخ (پ ۴۸) کی سید سے ماحورہ ہے۔

## اختباری مطالعه

ہوئے اسی سنی سے روزوں مانگیں ہے بلکہ ملنا اور ملنے کی جی کی کر: مرد ہے انھیں احترام کے پیش نظر خاص سنی استہوار  
 کو گیا ہے۔ **ہاتفہ**۔ با شہا الذہین استہوار اذادوی للظلوۃ میں اس سے مراد غلطی کی اذات ہے۔ مگر حرمیت بیچ میں  
 اذات نہ کی گئی وہی عمر ہے جو ان میں کی گئی ہے نہ گناہ و شر و کجی سے حکم میں احترام نہ جاتا ہے البتہ اذات چلی میں یہ  
 حکم قائل ہے کہ روزانہ ال میں لکھی۔ **ہاتفہ**۔ شہادت کے لئے روزہ میں اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ کہ اذات ہے یہ فی میں  
 میں وغیرہ دوسری جی کی وہ ہے کہ چلی ہے جس کے خوشیوں کے روزہ میں اس میں روزہ سے بدستور و بدستور کے حکم کی

میری، کہ اگر جوئے و لواط پر قسم لگتا میں نے پہنچے و دم ہو لیکن اسے باقی قسم دینی یا تم میں میں از کرو و لیکن میں نے  
نام کہ قسم دہم دیکھے میں نے اندر پہنچولی جب سے خوشبو لگے۔

**الصحوة والنجاسة** (انفال) پہنچائے وہاں معذرت اس قدر کہ وہ مفسد و خیر کو ملے اس قدر کہ اس سے ہو  
مفسد خیر۔

وَحُكْمُ هَذَا التَّوَجُّعِ أَنَّ يَنْقُطَ بِسُقُوطِ ذَلِكَ الْوَأَسْطَةِ حَتَّى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ غُلَى مِنْ لَا  
خُفْعَةٍ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَيْهِ مِنْ لَا ضَلَاةَ عَلَيْهِ وَلَوْ مَضَى إِلَى الْخُفْعَةِ فَحُصِّلَ مَكْرَهًا  
إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْخُفْعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الشُّعْيُ لَدُنْهُ وَلَوْ كَانَ مُتَعَبِّكًا فِي الْمَجَامِعِ يَتَكُونُ  
الشُّعْيُ صَافِطًا عَنْهُ وَتَمَذُّبًا لَوْ نَوَّضًا فَاحْدَثَ قَبْلَ أَذَاءِ الضَّلَاةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ نَائِبًا وَلَوْ  
كَانَ مُتَرَجِّيًا بَعْدَ وَجُوبِ الضَّلَاةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَحْدِيدُ الْوُضُوءِ .

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن نفع و کا حکم یہ ہے کہ وہ (ماور بہ حسن ظن) اس واسطے کے ساتھ ہونے سے ساتھ ہو جائے  
کا حتی کہ سنی الی اجماع اس شخص پر واجب نہیں ہوگی جس پر جمود واجب نہیں ہے اور اس شخص پر وضوء واجب نہ ہوگا جس پر  
نماز واجب نہیں ہے۔ ولو ماضی الخ اور اگر کسی شخص نے جوئے کے لئے سنی یا پھر اقامت جمعہ یعنی نماز جمعہ پڑھنے  
سے پہلے اس کو زبردستی دوسری جگہ لے جایا گیا (یعنی جامع مسجد کے علاوہ اس کو دوسری جگہ پہنچا دیا گیا) تو اس پر وہ سنی  
کرنا واجب ہوگا اور اگر وہ شخص (پہلے ہی سے) جامع مسجد میں محکف ہو تو سنی اس سے ساتھ ہو جائے گی اور اسی طرح  
(سنی کی طرح) اگر اس نے وضو کیا پھر وہ نماز ادا کرنے سے پہلے محدث ہو گیا (یعنی وضو نہ لے کر) جب سے بے وضو  
ہو گیا) تو اس پر دوبارہ وضوء واجب ہوگا اور اگر وہ شخص نماز واجب ہونے کے وقت با وضو ہے تو اس پر دوبارہ وضوء واجب  
نہ ہوگا۔

**تشریح**۔ دیکھی ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ حسن ظن پر اس واسطے کے ساتھ ہونے سے ساتھ ہو جائے تو حسن ظن پر  
کا حکم یہ ہے کہ ماور بہ اس غیر (دائید) کے ساتھ ہونے سے ساتھ ہو جائے گا لہذا اگر شخص پر جمود واجب نہیں ہے مثلاً  
مریض و مسافر پر تو اس پر سنی بھی واجب نہیں ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً یض و نفاس والی عورت تو اس پر  
وضو بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر کسی ایسے شخص نے جس پر جمود واجب تھا سنی ان اجماع کی عمر ادا کی جمود سے پہلے بحالت  
اکرا و اس کو کہیں لہو پہنچا دیا گیا تو چونکہ ابھی تک مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادا کی جمود لہذا اس پر دوبارہ سنی کرنا واجب  
ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں محکف ہے تو چونکہ اس کو سنی کی ضرورت ہی نہیں ہے لہذا اس سے سنی کا حکم ساتھ  
ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ یہاں سنی کا مقصود خود خود حاصل ہے یعنی نماز جمود کے وقت جامع مسجد میں حاضر رہنا، چنانچہ  
القیاس اگر وضو نہ کرنے کے بعد ادا کی نماز سے پہلے محدث رہا تو چونکہ ابھی مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادا کی

صلوۃ، بار و وضو، نماز، حج و عمرہ، روزہ و قسور کا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص نماز واجب ہونے کے وقت با وضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ قصد و حاصل ہے یعنی نماز کے وقت با وضو ہونا، عطا حد یہ ہے کہ منہ وغیرہ میں جس واسطہ کی وجہ سے ضمن و غریبی آتی ہے اگر تکلف سے رہو... مثلاً ساقط ہوجائے تو ذوالنوار طبعی ساقط ہو جائے گا جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہو گیا۔

وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا النَّوَاحِ الْخُدُودُ وَالْقَصَصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْخُدُودَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزُّخْرِ هُنِ الْحَبَانِيَّةُ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ وَالْغَنَاءِ كَلِمَةُ الْخُبَى وَلَوْ قَرَعْنَا غَدَمَ الْوَبَاسِطَةِ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ حَقْمُورًا بِهِ فَاتَّهَ لَوْلَا الْجَنَانُ لَا يَحْتَ الْخُدُودُ وَلَوْلَا الْكُفْرُ لَمْ يَنْقُصِ الْبَلَى الْحَرَابُ لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

### ترجمہ

اور اس نواح یعنی منہ وغیرہ کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد میں کیونکہ حد و نہایت (کنہ) سے روکنے کے واسطے حسن ہے اور جہاد کافروں کے شر کو دفع کرنے اور کھڑے اُٹھنے یعنی اللہ کے دین کا یوں ہلکانے کے واسطے حسن ہے اور اگر ہم واسطہ یعنی جنایت اور کفار کے شر نہ رہے تو فرض کر لیں تو حد اور قصاص اور جہاد میں سے کوئی بھی ماسور نہیں رہے گا اسلئے کہ اگر جرمت ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر مقررہ دوائی اور محاربہ کی ضرب پہنچانے والا نہ ہوتا تو اس کفر (کی بنا پر) ایمان مسلمانین کے لاپہ جہاد و سبب نہ ہوتا۔

**تشریح** اور اس نواح یعنی منہ وغیرہ کے قریب حدود و قصاص اور جہاد میں یہاں سے مصنف حسن لغیرہ کی مسمومیت کا بیان شروع کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کے واسطے سے ماسور بہ میں ضمن و غریبی آتی ہے، ماسور بہ کے ادا کرنے سے خود بخود ادا ہو جائے، اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہ کرنا پڑے نہایت حدود و قصاص اور جہاد۔

ظاہر ہے کہ حدود و قصاص میں فی نفسہ کوئی کسب و خوئی نہیں ہے کیونکہ حدود و قصاص میں نفس کو مسموم اور بھلاکت میں ڈالنا ہے مگر حدود میں جنایت اور معاصی سے روکنے کے واسطے سے حسن یا کجی یا کلوک ان ہجرت تک سزاؤں سے مہرمت بلکہ ان اور کفہ و معاصی اور سہارے اور کلاب سے احتراز کریں، اسی طرح قصاص میں اور کلاب قتل سے باز رہنے کے واسطے سے حسن یا کجی یا قرائن شریف میں ہے وہی الحیوۃ فصاض اور حدود و قصاص سے جو مقصود ہے وہ خواہ مخواہ ماسور بہ بھی بنتی حدود و قصاص کے ساتھ ساتھ ماسور بہ اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہ کرنا پڑے نہایت حدود و قصاص میں سے لوگ خود بخود جرائم اور معاصی سے روک جاتے ہیں اور قصاص کی وجہ سے دوسرے لوگ خود بخود اور کلاب قتل سے باز رہتے ہیں، اسی طرح جہاد میں فی نفسہ کوئی کسب و خوئی نہیں ہے بلکہ اس میں جہاد اور سزا دینا، مال

چھینا تکیہ و عارت کرنا ہے مگر کفار کے شر و دفع کرنے اور اعلیٰ و کلمۃ اللہ کے واسطے اس میں حسن و خوبی لائق کسی نے کیا خوب کہ ہے:

لو کانہ ہے اگر مذہب کے مزاجہ کا، عزیم کر لے اب جہاد فی سبیل اللہ کا  
 اٹھ کے بیاد فتنہ کرے تو ہر اک گمراہ کا نہ کچلے سے براہ کے ہر اسلام کے بدخواہ کا

اور جہاد سے جو تصور ہے وہ خود بخود یا دوسرے یعنی مہاد کے ساتھ ساتھ اور اور ہے، اس کو اکرانے کے لئے بطور سے کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا یعنی جہاد کرنے سے خود بخود کفار کا شرختم ہو جاتا ہے اس شرط مستقل طور پر دفع کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور خود بخود ایجاد سے وہ کلمۃ اللہ ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر یا دوسرے سے ادا کرنے سے مقصود ہے خود بخود اور دوسرے ہے مقصود کو علیحدہ سے اور نہیں کرنا پڑتا یہ قسم حسن بغیر ہ کی قسم ثانی ہے، جس کی طرف ہم نے آئیں میں اشارہ کیا تھا۔  
 ولو فرضنا الخ لذلک انہما سے دوسرے فرض کر لیں یعنی اگر وہاں سے نہ ہوں تو ذرا واسطے یعنی مذکورہ چیزیں حد و دفع میں اور بہاد، دوسرے بھی نہیں، پس کی، مثلاً اگر معصی و جہاد نہ ہو تو حد و اقصا میں بھی واجب نہ ہوں اور اگر کفاروں کا شر جو معصی الی الزنا و الخ ہ ہے نہ ہے تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا۔

نوٹ: کفاروں کے شر کا نتیجہ مسلمانوں کو قتل و مالا تکلیف پہنچاتا ہے، قال اللہ تعالیٰ ان یقتلواکم یکتونوا لکم اعداء ویستظفوا الیکم ایدیم و الذینہم مالمسوا "اگر کفار تم پر غالب آجائیں تو وہ تمہارے دشمن بن جائیں اور تمہاری طرف اپنے ہاتھوں اور اپنی زبانوں کو تمہاری سے پھیلا دیں۔"

فائدہ: مصنف کی عبارت و المقرب من هذا النوع پر ایک اشکال یہ مکتا ہے کہ آپ نے اس قسم کو حسن بغیر ہ کے قریب فرمایا اور کسی شئی کا قریب اس کا بغیر ہوتا ہے معصوم ہوا یا غیر حسن بغیر ہ کا بغیر ہے یعنی حسن احسن ہے حالانکہ یہ مراد لینا بالکل غلط ہے کیونکہ جو دار حد و اور اقصا میں معصوم نہیں ہیں تو مصنف کی عبارت و المقرب الخ کی یہ تاخیر کی جا سکتی ہے کہ حسن بغیر ہ کی قسم ان میں جو کلمہ یا دوسرے کو ادا کرنے سے بغیر ہ نہیں ہوتا بلکہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ ادا کرنا پڑتا ہے اور کسی قسم میں جہاد و حد و اقصا کو ادا کرنے سے وہ بغیر بھی ادا ہو جاتا ہے تو گویا اس آخری قسم کے اندر معصی کی کچھ کمی پائی گئی کہ اسطرح و حد و اقصا کو علیحدہ علیحدہ ادا نہیں کرنا پڑتا تو اس معنی کی کمی کی وجہ سے اس کو حسن بغیر ہ کے قریب قریب کہہ دیا اور امر مصنف و كذلك الحدود و الفص و الجہاد کہہ دیجئے تو بہت ہی اچھا رہا اس صورت میں کوئی غلطی نہ ہو۔

الضحو واللفظ راجع (ن) روکنا، منع کرنا جناية (ض) صدر، گناہ کرنا، الکفرۃ کمالو کی جمع العورات صدر از حد نصبت لہی کرنا، العورت زانی۔

فصل الواجب بحکم الامر بوعاد افاء و قضاء فالافاء عبارة عن تسليم غلب الواجب الی  
 مستحقہ والقضاء عبارة عن تسليم ممل الواجب الی مستحقہ ثم الافاء نوعان کلیان



وفاصبر فلنكامل مثل أداء الصلاة في وقتها بالجماعة أو الصلوات متوحيها وتسلمه المنيح  
منيلنا نحنا قضاء العقد إلى المستنوي وتسلمه الفاصب العن المعصية كما غصها

### نسر جسمه

اور امر کے در بعد ثابت ہونے والے واجب کی اوتھیں ہیں۔ اور اس وقت میں واجب کو اس کے  
سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
تھیں ہیں۔ اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا

تفسیر: امر سے ثابت ہونے والی شئی کی اوتھیں ہیں اور اس کے لئے خواہ عزائم میں استعول کیا جائے  
جیسے تو اذکر انہ امر کے معنی مطرب ہوں جیسے ولله علو النام جع السب یعنی تو ان پر اللہ کے واسطے خان کعبہ کا  
ج ہے الغرض واجب حکم امر کی اوتھیں ہیں۔ اور اس کا نام ہے۔

اور اس کی تعریف: عین واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے اور وقت میں اور اس کا  
قضاء کی تعریف: مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے اور وقت میں اور اس کا  
اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا

اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا

### اختیار علی معالہ

مفادہ: حکم الامر میں طاعت یا ناپ ہے۔

فقہاء مثل الواجب کرنا کہتے ہیں اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا

فقہاء: جوہر انوار اور بعض اصحاب شافعی اور اس حدیث کہتے ہیں کہ اس شخص نے اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
اسی ہوا ہے مثلاً امر یہ اور اس حدیث میں اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا  
ہے جیسے نماز کی تھا، کیلئے حدیث ہے من کلم حق صلاہ وانسبھا فلکھذا إذا ذکرھا اور اس کا نام ہے اور وقت، مثل واجب کو اس کے سختی کے پاس پہرہ کرنے کا نام ہے۔ پھر اور اس کا

یہاں ملین استواء ثقیب علیکم العیباء نص ہے اور قضا کے لئے دوسری نص ہے کہ فی فعلہ من اکام آخر جاری  
خلاف ہے جو یہ ہے کہ جس کی بات میں کے لئے ہے نہ کہ وجہ قضا کے لئے۔

فقہہ: قول عین الواجب اس سے واجب اور فرضی دونوں مراد ہیں۔

فقہہ: قول تسلیم عین الواجب نیز دوسرا نیز چیز کا اس کے مناسب بدل ہو گا یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی جس کو ادا کیا  
جاء یا وہ جس کو اور نفع کا مال ہو بلکہ ہر کسی سے مراد اس کی ہو سکتی ہے۔

فقہہ: اگر کوئی فرض میں کرے کہ نہ صرف نماز کی آیت قرآن میں مطلق ہے بلکہ فقہاء و ائمتہ و اس میں یہ صحت کی قہر  
نہیں ہے ای طرح حوائف کی آیت و یظنوا بالہیبت العینی حقیقی سے وضو کی قہر نہیں ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ ماور یہ یعنی صلوة یا نعل ہے حدیث سے اس کے افعال کی رضا صحت ہوئی چنانچہ حدیث میں نبی کریم صلی  
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہدیت حد شریف کے پاس حدیث سے جو نکلے وہاں دوسری امامت کی نگاہ ہے کہ امامت عامت کی  
نماز میں ہوگی ایسی طرح حوائف کے بارے میں حدیث میں فرمایا و الطواف خول الہیبت صلوة اور صلوة بخیر و سکر  
نہیں ہوگی بلکہ معلوم ہوا کہ نماز کا ثبوت عامت کے ساتھ ہے اور طواف کا ثبوت خصوصاً طواف کے ساتھ ہے۔

وَحُكْمُ هَذَا النَّوَحِ أَنَّ مُحْكَمَ بِالْمَحْرُوجِ عَنِ الْمُهَذَّبَةِ بِهِ وَاعْلَى هَذَا قُلْنَا الْعَاصِبُ إِذَا بَاعَ  
لِنَفْسِهِ مَوْسِمًا مِنَ الْمَالِكَ أَوْ رَحْمَةً عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ غِي الْمُهَذَّبَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ  
إِذَاءَ لِحَقِيقَةٍ وَيَقْلَعُ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَلَوْ عَصَبَ مَعْنَا فَاطْلَعْنَا مَالِكًا وَهَرَا لَا يَذَرِي  
أَلَّا طَعْنَهُ أَوْ غَضَبَ لَوْ أَنَّ فَالْمَسْلُومَ مَالِكًا وَهَرَا لَا يَذَرِي أَنَّهُ قَوْلُهُ يَكُونُ ذَلِكَ إِذَاءَ لِحَقِيقَةٍ  
وَالْمَشْتَرِي فِي الْبَيْعِ الْمُسَامَاةِ لَوْ اعْلَازَ الْمُبْعِ مِنَ الْمَالِ أَوْ رَحْمَةً عِنْدَهُ أَوْ اجْزَأَ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ  
أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ إِذَاءَ لِحَقِيقَةٍ وَيَقْلَعُ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِهِ.

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی ادا کا مکمل کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کامل طور پر ادا کرنے کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم لگایا  
جائے گا و علیٰ ہذا النہی ای حکم (جو فقہاء میں ذکر کیا گیا ہے) کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب غاصب مضمون چیز کو اس  
کے ملک کو فروخت کر دے یا مضمون شے کو مالک کے پاس رہن رکھ دے یا اس مضمون مالک کو ہبہ کر دے اور اس کو  
پھر دہروے تو وہ غاصب (مضمون سامان کی یا حق کی) ذمہ داری سے نکل جائے گا اور مذکورہ امور میں سے ہر امر مثلاً  
بیع رہن، ہبہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا اور وہ قید لغو ہو جائے گی جس کی اس نے تو ان صراحت کی ہے یعنی بیع اور ہبہ کی  
قید۔ ولو غصب البیع اور اگر غاصب نے غصب نہ کیا پھر اس کا حق اس کے مالک کو کھانا یا اور وہ نہیں چاہتا کہ وہ  
اس کا کھانا ہے یا کچھ غصب کیا پھر اس کی چیز سے اس کے مالک کو پناہ دے اور وہ نہیں چاہتا کہ وہ اس کے  
حق کا ادا کرنا ہوگا۔ والمشتوی البیع اور مشتری نے بیع کا سودا میں اگر کچھ کو بیع کے پاس عاریت پر رکھ دیا یا بیع کو اس  
کے پاس رہن رکھ دیا یا بیع مال کو کرایہ پر دی یا بیع (جو بیع غاصب سے خریدی تھی) کو بیع کے ساتھ فروخت کر دیا یا مال

کے لئے اس کو یہ کہہ کر یا اور اس کو سب زبردیا تو یہ (یعنی چارہ اور مکین) جہر میں سے ہر ایک (پانچ کے حق کی) ناجائز ہوگی اور  
ادولت اور جو بنے کا جس کی اس سے نصابت کی یعنی بیچ اور جہر اور اس جی بیچ یعنی چارہ اور مکین۔

**تفسیر:** یہاں سے معصفت اولہ کامل کی تعریف سے عارض ہو کر اس کا حکم بیان کرتا ہے ہیں چنانچہ

ما حکم ہو

اولہ کامل کا حکم اولہ کامل کے ازبید آدمی اپنی ازمداری سے نکل جاتا ہے یعنی اگر وقف نے ماسور یہ کو کس  
طریقہ سے لو کر دیا تو وہ اپنی ازمداری سے سبک دوش ہو جائے گا۔ چنانچہ معصفت نے اسی متبادیہ پر متعارف کرتے ہوئے  
چند مثالیں بیان فرمائی ہیں، ملاحظہ ہو، اگر نہ صلب غصب کر دہی کو اس کے مالک کے ہاتھ و دست کر دے یا مالک کے  
پس۔ (یعنی اگر وہی مالک دے اس جی کو مالک کو یہ کہہ کر دے اور اس کے پیچہ کر دے تاکہ ہر دہی سے بقدر تحقیق ہو جائے  
کیونکہ جہر میں قید ضروری ہے وہاں تمام صورتوں میں غاصب اپنی ازمداری سے بری ہو جائے گا کیونکہ ہر سامان اس  
نے غصب کی تھا، واصل مالک کے پاس پہنچ گیا ہے اور غاصب کا بیچ اور جہر مکین کی قید کا تقابلاً اور نہ مالک کو کچھ حق بیچ  
کی قید لگائے، نہ مالک کے دست میں اور مکین کی قید سے اس سامان کی واپسی ضروری نہ ہوگی۔

علیٰ ہذا القیاس غاصب نے کسی آدمی کا کھانا غصب کر لیا مثلاً روٹیاں غصب کر لیں پھر وہ کھانا اس کے مالک کو  
کھایا، اور اگر وہ مالک غصب کر لیا بھی خیر نہ ہوئی کہ وہ کھانا اپنی کھانا ہے، اس طرح کسی کو کچھ کھانا کرے، وغیرہ غصب  
کر کے خود مالک ہی کو پہنچا دیا اور وہ بھی شک نہ کرے کہ یہ کچھ میرا ہی ہے تو ان دونوں صورتوں میں غاصب اپنی ازمداری  
سے بری سمجھا جائے گا اور نہ صلب کا بیچ سے کے مالک کو اس حیل سے بچنا، اور کھانا کھانا اس کے حق کو، اور نہ کھانا  
جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ جی غصب میں غاصب نے کوئی تعارف نہ کیا ہو مثلاً وہ غصب کیا اور وہی پکا کر مالک کو  
کھادی یا کچھ غصب کیا اور اس کا کرے سوا کر اس کو پہنچا دیا وغیرہ تو چونکہ اس شکل میں نہ سب کی طرف سے تعارف  
بجایا یا کیا نہ ایسا دشمنی نہیں مانی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بچائے کرے کہ چونکہ سوا کر پینے کا، اور دھکتا ہوا اور بجائے  
اس آگے کی روٹی یا بنا کر استعمال کر لینے کے کسی اور طرح استعمال کرے یا نہ ہو۔

**حاشیہ:** اور مشافقتی کرتے ہیں نہ مذکورہ تمام شکلوں میں، سرور کی واپسی نہیں مانی جاتے کی کیونکہ ان شکلوں  
میں دھوکہ چرائیا گیا کیونکہ مالک آدمی مالی خیر کو بے رحمی سے استعمال کر لیتا ہے بیسارکہ مشہور ہے "مال مفت دس بے رحم" لہذا  
صاحب مال کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ہر ایسا مال ہے تاکہ احتیاط سے خرچ کرے، اصولی برادری میں ص۔

نام نہاد صلب کرتا ہے جس سے یہ دھوکہ اس نے خود کھایا ہے کیونکہ بغیر تحقیق کے اس نے کھانا کھایا اور کچھ مالک کی  
جس کی اس کی ذمہ داری تھی کہ اس کی تحقیق کرتا کہ یہ کھانا میرا ہی ہے یا کسی دوسرے کا، اور جو شخص ازخود دھوکہ کھائے اس سے  
لئے اس کے خیر پریشان و جب تک کہ وہ (باع) والعشتری ہی بیع العاصد بیع الخ فاسد کی تعریف یہ۔  
ماکان مشروعا غاصبہ لا یصلہ (نہامی میں ص ۵۴۴ ج ۳) یعنی وہ بیچ جو اصل کے اعتبار سے تو شرعاً ہو مگر اس میں کچھ



ساتھ ادا کرنا (نہ کہ ذات میں نقصان کے ساتھ) اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے ۱۔ نحو الصلوۃ الخ جیسے تعذیل اور کان کے بغیر نماز پڑھنا ارادہ قاصر ہے اور تعذیل اور کان کی تشریح اور اس کا حکم ہم نے متع حوالہ بیان کر دیا ہے اور کچھ جاننے آ رہا ہے۔ ۲۔ او الطواف الخ اسی طرح معاملات حدیث یعنی بے وضو طواف کرنا ارادہ قاصر اور ناقص ہے اور واجب طواف وضو قسود یا رت ہے نیز طواف زیارت جب با وضو کرنا واجب ہے تو بے وضو طواف کرنے میں صفت میں نقص پانا گیا لہذا یہ طواف ارادہ قاصر ہونا نہ کمال۔ یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ میں ہیں ۳۔ ورفہ الجمع الخ حقوق العباد میں ارادہ قاصر کی مثال یہ ہے کہ مثلاً جس وقت عصر پڑھا اس وقت صبح صحیح مسلم بھی کر جس وقت بانیخ نے اس صبح مثلاً غلام کو مشتری کے پاس پہنچایا تو اس وقت وہ غلام بیرون تھا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کر دیا ہو تو اتنا ہی مال اس کے ذمہ ہیں ہو گیا لہذا اب یہ صبح (غلام) مشغول بالمدین ہے یا اس نے کوئی جنازہ یعنی کوئی گناہ کر لیا تھا مثلاً کسی کا ہاتھ توڑ دیا کسی کو قصد اقل کر دیا تو چونکہ اب قصاص میں اس صبح یعنی غلام کو بھی قتل کیا جائے گا یا اس کا بھی ہاتھ توڑ جائے گا ۴۔ اسے غلام مشغولی بالعبادت ہے اس لئے ان تمام صورتوں میں بانیخ کا مشتری کے پاس اس صبح کو پہنچانا ارادہ قاصر ہے کیونکہ بانیخ پر واجب تھا کہ مشتری کی جانب صبح کو صحیح مسلم پہنچانا حالانکہ بانیخ اس صبح کو صفت نقصان کے ساتھ پہنچا رہا ہے یعنی سلامتی من العیب کی صفت معصوم ہو گئی لہذا مشتری کو وہ اختیار ہیں یا تو صبح کو بانیخ کے پاس لوں دے اور اپنا پورا خمن واپس لے لے یا بھر بانیخ کو کل خمن دے کر عیب دار صبح کو اپنے پاس رکھ لے کیونکہ صفت عہدگی کے بدلے میں خمن نہیں کیا جاتا اور اگر یہ عیب دار صبح مشتری کے پاس کسی آفت سادگی سے ہلاک ہو جائے تو اب بانیخ بری مانا جائے گا کیونکہ اسی نے صبح کو ادا کر دیا ہے گو صفت نقصان اسی کے ساتھ تھی اور اگر صبح اس جنازہ کی وجہ سے قصاص میں قتل کر دی جائے جو جنازہ اس سے بانیخ کے پاس کی تھی تو اب بانیخ ہی ذمہ دار ہو گا یعنی بانیخ پر مشتری کا خمن لوٹانا واجب ہو گا کیونکہ یہ ایسا ہو گیا کہ بانیخ نے مشتری کے پاس صبح بھیجی تھی اور اس ہلاکت صبح کی نسبت اس کے اول سبب یعنی جنازہ کی جانب کی جائے گی جو اس نے بانیخ کے پاس کی تھی اور یہی تمام تر صورتیں غصب کی شکل میں بھی ہیں معنی عام صبح کا معنی مصلوب کو اس حالت میں واپس لوٹانا نہ دینی مصلوب (مثلاً غلام) کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح اللہ ہو گیا تھا یعنی جس وقت عام صبح نے اس غلام کو غصب کیا تھا تو اس وقت وہ غلام صحیح مسلم تھا مگر پھر عام صبح کے پاس آ کر اس سے کسی کو قصد اقل کر دیا تو اب یہ غلام مباح اللہ ہے یعنی قصاص میں اس کا خون بہانا مباح ہو گیا ہے یا غلام نے کسی کا ہاتھ چیر توڑ دیا تو اب یہ غلام مشغول بالعبادت ہے یا وہ غلام مشغول بالمدین ہو گیا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کر دیا ہو تو اتنا ہی مال غلام کے ذمہ ہیں ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں غلام کی وہی ارادہ قاصر ہے اور مالک کو وہی اختیارات ہیں جو مشتری کو ہیں لہذا اگر آغا یعنی مالک اس غلام کو عام صبح کے پاس واپس کر دے اور اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر لے اب دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ اگر مالک کے پاس پہنچ کر وہ غلام کسی آفت سادگی سے مر گیا تو عام صبح بری مانا ہو گا کیونکہ اس نے بھی مصلوب کو ادا کر دیا ہے گو صفت نقصان کے اعتبار سے بھی لیکن اگر غلام قصاص میں مارا گیا یا اس دین کی

وہ سے فرارِ حث کر دیا گیا جو کہ اس کے ذمہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے واجب ہوا تھا تو دن و راتوں میں مانگ لگا رہا ہے غلام کی قیمت غاصب سے وصول کرنے کا کیونکہ غلام کی مالکیت کی نسبت اس کے اول سبب کی طرف جائے گی یعنی اس جنازہ کی طرف جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی لہذا غاصب کی یہ ادائیگی کا اہم قرار دی جائیگی اور غاصب سے غلام کی قیمت وصول کی جائے گی۔ یہ وہاں انکروہف الحج مدینہ یعنی مقررہ میں نے دین ادا کر کے اکتے واکن جی قرض خواہ کو ہی سے اچھے سے دینے کے لئے اسے دے دیا۔ وہ سبب جس کو تجارتی لوگ تو نے لیتے ہیں مگر بیت المال نہ لیتے تو تو ادا کا صبر ہے کیونکہ مفت عرق میں نفس اور تصور پایا گیا مگر یہ حکم (ارادہ کا صبر ہوتا) اس عمل میں ہے جب داکن کو یہ خبر نہ ہو کہ یہ سبب کھوئے ہیں کیونکہ اگر اس کو یہ خبر نہ ہو جاتی تو وہ کھوئے سبب لینے پر راضی ہی نہ ہوتا تو ادا و تحقیق ہی نہ ہوتی نہ کمال نہ صرف بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اذالم بعلم الدائن کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر داکن کو کھوئے سکون کا علم ہو جائے اور وہ کھوئے سبب کی قبول کر لے تو یہ ادا و کال ہوئی نہ کہ قاصر کیونکہ اس نے انہوں کے کھوئے ہوئے کو جانتے کے باوجود خاصہ اسدی کے ساتھ نہ قبول کیا ہے مگر یہ بات زیادہ صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ادا کال میں یہ ضروری ہے کہ میں وہ جب اس میں جن صفات کے ساتھ واجب ہو ہے انہیں صفات کے ساتھ ادا کیا جائے لہذا اذالم بعلم الدائن کیا وقت تو صحیح صحیح ہے جو پہلے ذکر کی گئی ہے یعنی اگر داکن کو یہ معلوم ہو جائے کہ یہ سبب کھوئے ہیں تو وہ ان کو قبول ہی نہ کرتا لہذا وہی تحقیق نہ ہوتی نہ کمال نہ صرف قاصر لہذا اذالم بعلم الدائن قیام قیام کا صبر کے تحقق کے لئے ہے

**حاشیہ:** دین اور قرض میں فرق دین وہ ہے جو اس میں واجب ہو اور قرض وہاں عدا نہیں کہتے ہیں۔  
**الضحو والطف:** معذرتاً (افعال) اسناد الوصل یا جان کر الزیلف کہو: ثبوت ویوف العیدہ ورجع  
 جہاد مع الجمع حیادۃ و حیادۃ الدائن (ض) دان دینا قرض دینا

وَحُكْمُ هَذَا التَّوَعُّدِ أَنَّ امْكُنْ خَيْرَ الْقَضَاءِ بِالْبَيْتِ بِخَيْرِهِ وَإِلَّا يَنْقُطْ حُكْمُ الْقَضَاءِ إِلَّا  
 فِي الْإِثْمِ وَعَلَى هَذَا إِذَا فُرِغَ تَعْدِيلُ الْأَرْكَانِ فِي بَابِ الضَّلَاةِ لَا يُمْكِنُ تَذَارُؤُهُ بِالْعَدْلِ إِلَّا لَا  
 مَثَلَ لَهُ بَعْدَ الْعَدْلِ فَسَلْطَةُ الْوَرَعِ الضَّلَاةِ فِي أَتَمِّ التَّشْرِيقِ فَقَضَاءُ فِي عِبَادَةِ التَّشْرِيقِ لَا  
 يَكُونُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ سِرًّا وَفَلَا فِي فَرْقِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْفُتُوحِ وَالنَّسْهِدِ  
 وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ إِنَّهُ بِخَيْرٍ مَالِهِمْ وَلَوْ طَافَ طَرَفُ الْفَرَضِ مُجِدِّدًا يَنْعِيهِ ذَلِكَ بِالْعَمِ  
 وَهُوَ مَقْلُ نَهْ حُرْعًا

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی واجب قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان و قصور کی خلافی میں کے ذریعہ میں ہو تو نقصان میں کے  
 ذریعہ پر اصرار ہو جائے گا ورنہ نقصان (کی خلافی) کا حکم ساتھ ہو جائے گا مگر گناہ کے سلسلہ میں (ساتھ نہیں ہوگا بلکہ بندہ

گناہگار ہوگا) اور اسی اصل مذکور (جو حکم ابھی مذکور ہوا کہ اگر نقصان کی خلاف ورسی کے ذریعہ ممکن ہو تو خلافی کر دی جائے گی اور اگر مثل کے ذریعہ خلافی ممکن نہ ہو تو صرف بندہ گناہگار ہوگا) پر یہ مسئلہ مستقر ہے کہ جب کوئی شخص نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دے تو اس کی خلاف ورسی کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے پس وہ مدارک خلافی سے محفوظ رہے گا اور اگر ایسا بشری میں نہ ہو تو ترک کر دیا جائے بشری میں متروکہ نماز کی قضاء کی تو وہ تکبیر بشری نہیں کہے گا کیونکہ یہ ایسا بشری کے لئے شرعاً آواز کے ساتھ تکبیر نہیں ہے و لکن الخ اور قرآن سے قوت اور تشہد اور تکبیر ایسا بشری کرنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ اس مذکورہ کے ترک کا نقصان مجدد ہو سے پورا ہو جائے گا اور اگر فرض خلافی (خلاف زیارت) بحالت حدیث کیا (یعنی بے وضو) تو یہ نقصان ازم (دسیجے) سے پورا ہو جائے گا اور ہر اس نقصان کا مثل شرعی ہے۔

**توضیح:** یہاں سے مصنف ارادہ قاصر کا حکم بیان فرماتے ہیں ارادہ قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی خلاف ورسی کے ذریعہ ممکن ہو تو خلافی کر دی جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا جو کہ ارادہ قاصر میں ہوتا ہے یعنی ارادہ قاصر کے اس نقصان کی وجہ سے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہ میں مذکور باتیں رہے گا مصنف نے و علیٰ هذا الخ کہہ کر اس ضابطہ پر چند مسائل مختصراً کہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر نماز میں تعدیل ارکان چھوٹ گیا تو چونکہ اس کی خلاف ورسی کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہذا بندہ سے اس کی کوئی عافی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا اور عبادہ گناہ کے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور تعدیل کی خلاف ورسی کے لئے ممکن نہیں کیونکہ تعدیل ایک وصف ہے نہ تھا وصف کی اور اتنی بغیر ذات کے ممکن نہیں ہے اور اگر دوبارہ پوری نماز تعدیل ارکان کے ساتھ پڑھی جائے یا کوئی خصوص رکھ کر تعدیل کے ساتھ ادا کیا جائے تو اب بھی کوئی نماز کی کمی پوری نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں نمازیں جدا جدا ہیں اور شریعت نے اس نقصان کی خلاف ورسی کا یہ طریق بیان بھی نہیں کیا کہ تعدیل ارکان کے ترک پر عبادہ مملوہ کیا جائے نیز اس مثل میں نقصان اصول لازم آتا ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو اور یہاں وصف کے باطل ہونے سے اصل کا ابطال لازم آتا ہے اور مثل میں بھی یہ بات آتی ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو نہ یہ کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل باطل ہو مثلاً ایک مائل قرآن میں کے بہت عمدہ قرآن شریف یا قرآن کا انتقال ہو جائے تو دیکھئے اصل ذات کے انتقال سے اس کی صفت بھی فوت ہوئی اس کے برخلاف اگر اس کی وہ صفت (قرآن شریف عمدہ یا حسن) فوت ہو جائے مثلاً قرآن شریف و قبول جائے تو اس صفت عمومی کے فوت ہونے سے اصل ذات کا فوت ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ اب بھی زائد ہے لہذا اگر وصف یعنی تعدیل ارکان کے باطل اور فوت ہونے کی وجہ سے اصل یعنی ارکان مملوہ نہ ہو تو اصل کا ابطال لازم آتا ہے یہ مثل کے خلاف ہے لہذا یہاں قسیدہ معتزل بھی موجود درست نہیں ہے، لہذا جب تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً نہ شرعاً تو مثل ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور وصف گناہ دہی رہے گا و شرعاً اس کا مثل اس لئے نہیں ہے کیونکہ شریعت نے اس کا کوئی بدل بیان نہیں کیا

یہ مصنف اصول الشافعی کی پیروی کر رہا ہے اور عبارت کی تشریح کوئی اور طریقہ نہیں ہے نہ ایک تعدیل اور ان کے فوت ہونے سے بعد یہ سب کوئی اور نہ ہوگا۔ مصنف کا خیال یہ ہے کہ بعد موسیٰ واجب کے ترک سے لازم آتا ہے جو واجب مستقل بالذات اشیئت اور اجزاء تھا ہر جیسے تعدیل کوئی وغیرہ جسے تعدیل اور ان کے مستقل کوئی نہیں کیا ہے بلکہ طاعت فی الارکان کا نام ہے اس سے اس کو ترک کرنے کے بعد بھی کہہ جائے گا کہ جب اس نقصان کی حالتی ممکن نہیں ہے تو صرف بندہ کے ذمہ نہ اتنی رہے گا اور یہاں اس نے ہوگا۔

ولو ترك الصلاة في أيام التشریق صح انما هي أدنى في اي مشرق (۹) روئی الفجر سے ۱۳ روئی ذی الحجی  
عمر تک انکی فوت شدہ نماز میں ایام شرقی میں قلم کیونکہ وہ تکمیل شرقی میں نہیں ہے گا کیونکہ تکمیل و فجر انہیں ایام میں  
ہو جب تک کہ ان ایام کے علاوہ میں کیونکہ ان ایام کے علاوہ میں شرعاً تکمیل میں نہیں ہے بلکہ تکمیل میں جو کہ بدعت  
ہے فان الله تعالى ادعوا اليكم نصر غار حقیقۃ وفان فی حرم آخر واذکر ربك فی نفسك نصر غار  
وحیدۃ وقون العفو انما تکمیل و فجر خصوصاً ایام کے علاوہ میں بدعت میں ہوئی و تکمیل و فجر وانی فوت شدہ نمازوں کو  
بلا غیر شرقی و زمانہ خاص ہے اور میں تصانیف کی طائی میں کہ تاریخ میں بھی لکھا ہے اس لئے کہ وہ بدعت ممانہ  
ہوئے کا قرآن و ہادی رہے کہ ایام شافعی فرماتے ہیں وہ بھی ایام شرقی کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء کرے گا تو  
تعمیرات کے ہاتھ کرے گا کہ تصانیف شدہ و انہوں کے موقع ہو جائے۔

حافظہ: آؤ ہم صاحبِ یہ فرماتے ہیں کہ انسان جس کی اپنی مکتبہ کی کتابیں لے کر آئے وہاں اپنی مکتبہ کی کتابیں لے کر آئے۔ اب بھی تعمیرِ خرقہ کی کمی ہو گئی۔ یہاں آج کل مال کی کمزوری ہو گئی ہے۔ بعد ازیں مال کی کمی ہو گئی۔ تاریخ کی کتابیں کیا ہوں جو تاریخ میں معاملات کے ساتھ ساتھ کر کے جو تعمیر بھی کیا جائے۔ کیا کوئی تعمیر کا وقت ہوتا ہے اور وہاں مکتبہ کی ہے۔

دقتاً بھی ملے کہ قرآن مجید صریحاً نماز میں اور وقتوں اور اوقات پر تشہید (تہجد والی) و آخر میں کیا ہوگی کی نماز کی تعمیرات نہ ہو کہ جوئے نہیں کیا نماز کا تصور ہے اور ان اوقات کے ترک ہونے پر شریعت کے نقصان کی عاقبت عید ہو گئی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ جو یہ اوقات کا قائل نہیں ہے ان کی طرف سے بعض حقوق کو لیا جائے گا اور ان انسان کی عاقبت کو اثرات کے عمل سے یہ کیا ہے اور اس سے بے کسی ایک سالہ غمروں کی مثال لہذا حق راہ سے توبہ و صرف کے نقصان کا قائل نہیں ہوگا۔

وعلي هذا لو أدى إليها مكان جنة يفتح عبد القاض لا شيء له علي العبدان عند أبي حنيفة لأنه لا يمثل نفسه الخادمة فيسود حق منكر حر ما عالت ولو سمع الصداق انهم بحماية عبد العاص أو عبد المانع بعد تسع فإن هلك عبد المالك أو الممنون لزمه الثمن ويرى النجاشي باعتبار أصل الأداة، وإن قيل تلك الحماية اسم الهلاك إلى أوله سبه



نصار مكانه لم يوجد الاداء عند أبي حنيفة والمقصود اذا راؤنا حاملاً بفعل عند الغائب  
فبانت بالولادة عند المالك لا ببرأ الغائب عن الضمان عند أبي حنيفة.

### ترجمہ

اور ہی اصل (کہ نقصان کی حلالی مشل کے ذریعہ نقصان ہوا نقصان کی مشل سے چاہو جانے کا اور نہ نقصان کا کھج  
ماقد۔ یہ نہ صرف حساد بانی رہنے کا پر یہ سند بھی ہے کہ اگر بایں نے عہد یعنی خیرے سوں کے بجائے طوے  
کئے اور انکے بعد وہ کسی کا اصل (یعنی کئے وصول کرنے والے کو قطع ہوا) کے پاس ہلاک ہو گئے تو ان کے لئے عام  
صاحب کے نزدیک یہ یوں ہے جیسے واجب نہیں ہے اس لئے کہ ضمانت جوہر (نہر این) کے لئے کوئی مشل نہیں ہے  
کہ مشل کے ذریعہ اس کی حلالی ملے اور اگر کسی شخص نے غلام کو بیچ کر اور وہ غلام اس کی ذمہ داری سے بھاگ  
الوہ بھاگے، غاصب یا غنی کے بعد، بائع نے پاس واقع ہوئی تھی پس غلام مالک کے پاس یہ ضمانت کے پاس من دونوں  
کے اس مباح الوہ تمام لوہا نہیں کرنے سے پہلے ہلاک ہو کر تو ضمانتی حق میں بزم ہو گا کیونکہ بائع کی طرف سے بیچ کی  
اور غنی یا غنی کو مباح الوہ ہی ہی اور بلاست بائع کی طرف سے نہیں ہے کہ بائع غنیمت کا مولید نہ کرے) اور غاصب بری  
ہو گا اصل اور اسے اعتبار سے (یعنی غاصب کی طرف سے ضمانت اور انکی بائع کی یعنی غنیمت اور اسے غنیمت کے ساتھ نہ  
نہی جس وقت کے ساتھ غصب کیا تھا) اور اگر غلام اس ضمانت کی وجہ سے خس کروا دے جو ضمانت بائع یا غاصب کے  
پاس متعلق ہوئی تھی تو ضمانت اور نہ سپرد مال کی طرف سے غصب ہوگی (یعنی یہ ضمانت سپرد ضمانت اولیٰ) لیکن یہ ایسا ہو گیا  
نہ پاکر عام صاحب کے نزدیک اور اسکی نہیں بائع کی (یعنی مباح الوہ غلام کی ہے) یا ایسی ہوگی تو اور غنی یا غنی نہیں  
تھی اور مضبوط یا غنی جب مالک کے پاس لوٹائی تھی اور غلام اسکی اس فعل زمانہ سے بدل ہو کر غاصب کے  
پاس نہیں ہوا، پھر وہ باغی ملک کے پاس پھر چھین کی وجہ سے غنی ہو تو عام صاحب کے نزدیک غاصب غنیمت سے بڑی نہ  
ہوگا۔

**تشریح** تاویل میں اور خاصہ یہ کہ یہ بیان کیا کہ نقصان کی حلالی مشل کے ذریعہ نقصان ہو تو حلالی کر دے  
یہ کے لئے اور نہ مشل کا تمام ساتھ دیا جائے گا، اس پر مندرجہ ذیل مسائل متعلق کئے جا رہے ہیں جن کا کچھ تذکرہ ماضی میں  
میں گذر چکا ہے۔ یہ لو اذی الحج مریوں نے اپنے وطن کو بھاگے، جیسے کئے، اگر ان کے کھوئے گئے اور ان کے لئے  
الکاف سے یہ سکے، ملک کے پاس بلائے ہوئے تو یہ غلام مریوں کی طرف سے نقصان ہو گیا، پھر انکی کو اور غاصب ہی کسی تو  
مسئلہ یہ ہے کہ مریوں پر اہم اور ضابطہ کے نزدیک کوئی غنی واجب نہ ہوئی، کیونکہ غنیمت کے لئے اگر غاصب سے لئے ہیں اور کوئی غنیمت  
سکوں کی ضمانت جوہر سے ہوئی تو مصنف کے زمانہ میں عہد سے غنیمت واجب نہیں، غنی کی ضمانت جوہر کی حلالی مشل  
کے ذریعہ کر دی جائے کیونکہ نصف ایک عرض ہے اس کا مستقر قیام نہیں نہیں ہے ہذا ضمانت جوہر کا صدور و مشل نہ ہونا  
ثابت ہو کر اور ضمانت جوہر کے کوئی مشل معصوم یعنی قیمت غنی نہیں ہے کیونکہ اصولی رو یہ میں ضمانت غنیمت کی کیونکہ سے

کوئی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ سوال یہ ہے کہ بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جَبْتُهَا وَوَدَّتُهَا مَوَاقِعَ كَرَانِ کا معنی اور وہی برابر ہے اور معنی "لَهْلَهْلُ عِنْدَ الْقَابِضِ" کی قید اس لئے لگائی کیونکہ اگر دائیں کے پاس وہ سکے موجود ہوں تو وہ دائیں کو واپس کر کے اچھے سکوں کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور انعام یا پوسٹ گرتا ہے جن کے سکوں کے ہلاک ہونے کے بعد بھی دائیں کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو ملے سکے مد یون کو دیگر عمدہ اور کھرے سکے وصول کر لے کیونکہ اس کا حق جس طرح مقدار سے وابستہ ہے اسی طرح نصف سے بھی وابستہ ہے اس لئے مثلاً مقبوض سکے واپس کر کے وہ سکے وصول کر لے۔

۲۔ ولو سلم العبد البیع اس مسئلہ کو اختر نے بالتفصیل اور قاصر کی تعریف بیان کرنے کے بعد ورد المبیع مشغولہ باندین کے ضمن میں طشٹ پر بیان کر دیا ہے، مختصر یہ ہے کہ اگر غاصب نے صحیح سالم غلام غصب کرنے کے بعد اس کو ملک کے پاس یا بائع نے مشتری کے پاس غلام کو اس حال میں سپرد کیا کہ وہ اس جہت کی بدولت جو اس نے غاصب یا بعد بیع بائع کے پاس کی تھی مباح الدم ہو گیا، پھر مالک کے پاس یا مشتری کے پاس وہ غلام ہلاک ہو گیا تو چونکہ شخص اور اس کی بی بی گئی، اس لئے مشتری پر ضمان لازم ہو گا اور غاصب پر الذمہ ہو جائے گا اور اگر غلام کو اس جہت کی وجہ سے قصاص میں قتل کر دیا گیا جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی تو اس ہلاکت غلام کی نسبت اس کے مولیٰ سبب یعنی اسی جہت کی طرف کی جائے گی جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی لہذا امام صاحب کے نزدیک یہ اور اس کی ایک ہو گی کہ غاصب یا بائع کی طرف سے اور اس کی بی بی نہیں گئی کیونکہ یہ غلام مباح الدم تھا لہذا غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہو گی اور بائع کو وہ ضمان واپس لوٹنا ہو گا جو اس نے مشتری سے وصول کیا تھا مگر یہاں ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ بیان تو چل رہا تھا اور قاصر میں نقصان کی طافی کا کہ مثل کے ذریعہ حق فی کی جائے گی اگر ممکن ہو، اور نہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر اس عبارت میں دونوں چیزیں ہیں اس سے کسی چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ ایک تیسری بات کا بیان ہے یعنی وجوب ضمان کا تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ حکم (نقصان کی طافی بالمثل یا نقصان کا حکم ساقط ہونا) حقوق اللہ سے متعلق تھا اور یہ حکم حقوق العباد سے متعلق ہے یعنی حقوق العباد میں اور قاصر میں ضمان کے وجوب کا حکم ثابت کیا جاسکتا ہے حتیٰ کہ اگر دائیں کو دے گئے تھوئے در اہم اس کے پاس موجود ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ وہ ان کو واپس کر کے عمدہ سکوں کا مقابلہ کرے۔

نہایت: صاحبین کے نزدیک مباح الدم ہو: بمنزل حبیب کے ہے اس لئے اس سلسلہ میں ان کا مسلک یہ ہے کہ مباح الدم غلام اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہو گا اس کو مشتری بائع سے وصول کرے گا یعنی بائع نے جو مباح الدم غلام مشتری کو بی دیا ہے جس کی قیمت مثلاً ابرین کی نظر میں ایک ہزار روپیہ ہیں حالانکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کو صحیح غلام سپرد کرے جو مباح الدم نہ ہو اور اس کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپیہ ہوں تو مشتری کے پاس پہنچ کر جو غلام مباح الدم ہوئے کی بنا پر قصاص میں قتل کر دیا گیا ہے اس کی قیمت میں اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہے

اس کو مشتری اپنے بائع سے وصول کرے مثلاً صورت مذکورہ میں مشتری اپنے بائع سے پانچ سو روپیہ وصول کرے اس کو نقصان نہان کہے ہیں مگر غصب کی شکل میں عاصب پر کل قیمت واجب ہوئی نہ کہ نقصان نہان کیونکہ عاصب جانی ہے نہ کہ بائع (یعنی مال غیر پر جنایت اور تعدی کرنے والا) لہذا مباحین کا اختلاف شکل کی شکل میں ہے نہ کہ غصب کی شکل میں نیز اختلاف جنایت کی شکل میں ہے کہ بائع سے نہان نقصان لیا جائے گا نہ کہ دین کی شکل میں لہذا اگر بائع کا دیا ہوا غلام مقرر ہو کر اس کے ذریعہ لوگوں کا قرض چڑھا گیا ہو تو مشتری اس کو دین نہیں کر دے گا۔

والغصوبة إذا دُثَّ النجى عاصب نے کسی کی باندگی غصب کی اور باندگی عاصب کے یہاں رہا سے حاملہ ہوئی خواہ عاصب کے غنڈے سے یا کسی انہی کے غنڈے سے اور عاصب نے اس باندگی کو مالک کے پاس لوٹا دیا اور وہ باندگی مالک کے پاس پہنچ کر بچ کی ولادت کے وقت بلاک ہوئی یعنی بچ جتنے وقت انتقال کر گئی تو صاحبین فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا عاصب ولادت ہے اور ولادت مالک کے یہاں ہوئی ہے لہذا عاصب پر بچہ صحیح مواخذہ نہ ہوگا اور یہ ادا کا مرتبہ ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بزرگت کا اول جب حمل ہے اور حمل کا استقرار عاصب کے یہاں ہوا ہے لہذا عاصب بری نہ ہوگا بلکہ اس پر باندگی کی قیمت واجب ہوئی کیونکہ عاصب کا یہ فرض تھا کہ غصب کو جس حالت اور جس صفت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں اس کو واپس کرتے ہوئے عاصب نے غیر حاملہ باندگی کو غصب کیا تھا اور وہ اسی بحالت حمل ہوئی تو گویا یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ اس نے باندگی کو واپس کیا ہی نہیں بلکہ باندگی کی موت عاصب ہی کے پاس ہوئی لہذا عاصب پر باندگی کی قیمت واجب ہوئی اور اگر وہ باندگی ولادت کی وجہ سے نہیں مری بلکہ قصاص میں ماری گئی ہو تو اس جنایت کے جو اس نے عاصب کے پاس کی تھی مثلاً کسی آدمی کو لٹی کر دیا تھا تو اب بلا تعلق عاصب غاصب غاصب ہوگا، لہذا عاصب کے نزدیک بھی اور صاحبین کے نزدیک بھی۔

حاشیہ: اگر آزاد عورت سے زنا یا بچہ کر لیا اور بزرگت وہ مرگئی تو باوجود اتفاق دیمت واجب نہ ہوئی کیونکہ ولایت غصب اس میں آتا ہے حالانکہ آزاد عورت مال نہیں ہے کہ غصب سے اس کا تاوان لازم آئے۔

**المحرم واللفظ:** محتاج باب العدل سے صیغہ اسم مفعول بابت باب انتحال سے اخذی کا واحد مذکر عاصب اول صیغہ افعال الی الموصوف اس لئے کہ اصل عبارت الی عاصب اول ہے۔

ثم الأصل في هذا الباب حرمة الأداة كجارية كان أو ناقصاً وإنما يُعْزَرُ إِلَى الْقَصْدِ بَعْدَ تَعْلِيلِ الْأَذَى وَلِهَذَا يُنْتَهَى إِلَى الْوَدْعَةِ وَالْوُكْلَةِ وَالْغَضَبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمَوْلُودُ وَالْوُكْلَى وَالْعَاصِبُ أَنْ يُسَبِّحَ الْغَنَى وَيَذْهَبَ مَا يَخْلُقُهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئاً وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ غَيْبُ كَانَ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخِيذِ وَالْقَرْنِ فِيهِ

### تقریر

پھر اصل اس باب (ماوردہ) کو بطریق ادا یا قضاء سپرد کرنا، بل حقوق کی سپردگی میں ادا ہے کمال ہوا یا قص

یعنی ادا و کمال ہو یا ادا ناقص، اور قضاء کی طرف اداء کے حذر ہونے کے وقت ہی رجوع کیا جائے گا و لہذا الخ اور اسی وجہ سے کہ اصل اداء ہے اور قضاء بوقت تعدد اداء ہے، و درایت اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہو گا اور اگر مؤخر یعنی ائمن، اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ وہ ائمن کو یعنی اصل مال کو روک لیں اور اس چیز کو بدلہ میں دیں جو اس کے مثل ہے تو ان میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے (یعنی بین سامان کو رد کرنا اور مماثل کو واپس لوٹانا) اور اگر کسی شخص نے کوئی عین فردخت کی اور اس کو مشتری کے ہر دکر دیا پھر اس شیء میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری اس میں صیج کو لینے اور اس کو ترک کرنے میں اختیار کے ساتھ ہے، یعنی مشتری کو دونوں اختیار ہیں۔

**تفسیر:** پھر اس باب میں یعنی مامور، یہ کو بطریق اداء یا قضاء پر دکر کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ اصل اداء ہے خود ادا و کمال ہو یا اداء ناقص اور قضاء کی طرف رجوع اداء کے حذر ہونے کی صورت میں ہو گا کیونکہ قضاء ادا کا غلیظہ ہے اور غلیظہ کی طرف رجوع اصل کے حذر ہونے کی حالت میں ہی ہوتا ہے لہذا و درایت (امانت) اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے تو امانت رکھنے والے نے جو مال بطور امانت کے رکھا ہے ائمن پر بعد اسی مال کو لوٹانا ضروری ہے اسی طرح منکھل نے وکیل کو جو مال کسی سامان وغیرہ کے خریدنے کیلئے دیا تھا اور وکیل وہ سامان نہ خریدے گا تو وکیل پر چھبہ اسی مال کو لوٹانا واجب ہے جو منکھل نے دیا تھا اسی شرط غاصب پر سی سامان کو واپس کرنا ضروری ہے جو اس نے غصب کیا تھا چنانچہ اگر ائمن (مؤخر) اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ اصل مال کو تو ہم رکھیں اور اس کے بدلہ میں اس کے مثل کو واکر دیں تو یہ ان کیلئے جائز نہیں ہے کیونکہ مثل کو بدلہ میں دیدنا قضاء ہے نہ کہ اداء، جبکہ اس باب میں یعنی اداء و قضاء کے باب میں اداء اصل ہے، و قضاء تو مجبوری کا درجہ ہے اور یہاں اصل کی ادائیگی ممکن بھی ہے۔

**حکمت:** امام صاحب کے نزدیک و درایت، وکالت، غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ ابھی گذشتہ تفصیل سے معلوم ہو گیا اور خود و فسخ میں متعین نہیں ہوتا لہذا مشتری کو اجازت ہے کہ بائع کو جو راجع رکھا کر عقد کیا تھا ان کے بدلہ میں بقدر اس کے دوسرے دراجع دیدے اور فسخ کا حق کی قربت آجائے اور بائع مشتری کے دئے ہوئے دراجع کو خرق کرے گا تو دوسرے دراجع دیدے، ابھی مطلب ہے خود و فسخ میں مال کے متعین نہ ہونے کا، امام شافعی کے نزدیک خود و فسخ میں بھی دراجع و راجع متعین ہو جاتے ہیں۔

**حکمت:** و درایت اور امانت میں فرق، و درایت وہ مال ہے جس کو بالغہ کسی کو برائے حفاظت دیا ہو اور امانت عام ہے، وہ مال جو کسی کے لئے واجب ہو مثلاً ہوائی زور سے چلے کہ ایک شخص کی چادر اذکر کسی کی گود میں جا بیٹھی تو چادر اس کے پاس امانت ہے نہ کہ و درایت۔

ولو باع الخ: بائع نے مشتری کو کوئی سامان بچھا اور ائمن کو سپرد بھی کر دیا مگر بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مشتری کو بیع میں کوئی ایسا عیب ظہر ہو جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بائع کی طرف سے عیب زدہ بیع کی ادائیگی اداء کا صر ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ کل نہیں کے بدلے میں بیع کر دے یا بیع کو واپس کر کے اپنا ثمن لے لے یعنی نقصان کی وجہ سے

مشتري کو بیچ دینا پس کرنے اور اپنا قسم لے لینے کا حق حاصل ہے اور بائع کی طرف سے شخص بیچ کی ادائیگی پائے جانے کی وجہ سے مشتری کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کو رکھ لے اور عیب پر مبر کرے البتہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بائع سے اس کے مثل یعنی مثل بیچ کا مطالبہ کرے (یعنی اسی جیسی دوسری بیچ کا) کیونکہ مثل کا سپرد کرنا قصداً ہے جبکہ اصل ادا ہے اور وہ پائی بھی گئی گویا قصداً ہی سہی نیز مشتری کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ عیب کے بقدر ضمان کا مطالبہ کرے، ہاں اگر بیچنے والا اپنی مرضی سے کچھ کم کرے تو درست ہے۔

الضحو واللفظ: الوديعة وذاع يذع (ف) امانت ركنها الوديعة وذيع كامنث جمع ودائع الوكالة

نوکیل کا اسم۔

وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْقَبْضِ الْمَقْصُومَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ هِيَ بِيَدِ الْغَاصِبِ تَغْيِيرًا فَاجِبًا وَنَهَبٌ الْأَرْضِ بِسَبَبِ التَّقْضَانِ وَعَلَى هَذَا لَوْ غَضِبَ حِطَّةً فَطَعَنَهَا أَوْ سَاحَقَ فَتَنَى عَلَيْهَا ذَارًا أَوْ ضَاؤًا فَلَبَسَهَا وَسَوَّاهَا أَوْ جَبَا لِعَضْرَهَا أَوْ حِطَّةً فَزَرَعَهَا وَنَسَتْ الزَّرْعَ كَانَ ذَلِكَ يُلْغَا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقَلْنَا جَمِيعَهَا لِلْغَاصِبِ وَتَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقَبْضَةِ.

### ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ حقوق کی تسلیم میں اصل ادا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مقصود کا لوٹنا واجب ہے اگرچہ وہ (عین) غاصب کے ہاتھ میں بہت خیر ہو جائے اور غاصب پر نقصان کی وجہ سے منہان واجب ہوگا وعلیٰ هذا النسخ اور اسی اصل پر کہ امام شافعی کے نزدیک غاصب پر عین مقصود کا لوٹنا واجب ہے، اگر کسی نے گجھوں کو غصب کر کے ان کو ہوا الیاد سا کھو کی لکڑی غصب کر کے اس پر طارت بنائی یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر لیا اور اس کو بھون لیا یا انکار غصب کر کے اس کا عرقی خچہ ڈالیا یا گھیوں غصب کر کے اس کو زمین میں بویا اور کھیتی اگ آئی تو یہ مقصود شی امام شافعی کے نزدیک مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ وہ تمام مذکورہ انبیاء و غاصب کے لئے ہوں گی اور غاصب پر ان چیزوں کی قیمت کا لوٹنا واجب ہوگا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصل اور قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اصل ادا ہے امام شافعی

فرماتے ہیں کہ غاصب پر غصب کر دہی کو نبی واپس کرنا ضروری ہے اگرچہ غصب کر دہی میں غاصب نے تغیر فاعش بھی کر دیا ہو یعنی اگر غاصب نے اختیار کر دیا کہ اس کا کام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہو گئے تب بھی غاصب غصب کر دہی ہی کو واپس کرے گا، اور نقصان کے بقدر ضمان ادا کرے گا کیونکہ جب بھی مقصود غاصب کے پاس موجود ہے تو وہ اصل مالک کی ملک پر پاتی رہے گی اور غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک ایک نعت ہے اور

غاصب کا فعلی غصب محظور و ممنوع ہے اس لئے فعل محظور جب نہ نفع نہیں ہو سکتا، بہت غاصب کے اس نتیجہ سے جو غصب پیدا ہوا ہے تو غاصب میں داخل نہ ہوا کرتے یعنی اس میں کسی کی سلبیت، عن احیاء اور معیاد (سب زدہ) کی قیمت کو ان کی بات ہے تو جو رقم معیاد و سلبیت کی ہے وہ سہاں ہوا وادارے مثلاً ایک شے کی قیمت سلیمان العیب ہونے کی حالت میں جس میں روپیہ ہوں اور عیب زدہ ہونے کی حالت میں چند روپیہ ہوں تو غاصب اس میں کوادار کرنے کے ساتھ ساتھ ہر روپیہ بھی ادا کرے لہذا اگر نہ سب نے جو غصب کر کے اس کو چیں لیا یا کسی کو یا کوئی تخری غصب کر کے اس پر کچھ پانچ یا دس یا ستر غصب کر کے اس کو بوزخ کر دیا اور دھشت بھون لیا، انکو غصب کر کے اس کا عرق نکال لیا یا بیہوش غصب کر کے اس کو ہرا اور تھقی کر کے آئی تو یہ تمام چیزیں مالک ہی کی ملکیت پر باقی رہیں گی اور بقدر نقصان غاصب سے ملان وصول کر لیا جائے گا مگر اس صاحب کا مسک یہ ہے کہ اگر ملے غصب کر دیا چیز میں اتنا خیر ہوا جائے گا اس کا نام بدل جائے گا یا اس چیز کے جوڑے یا بے متعلق فوت ہو جائیں یا یا وہ چیز غاصب کے مال سے اس طرح قتل ہو جائے کہ اختیار مشکل ہو جائے جیسے غلی کو غصب کر کے اس کو اپنے قتل میں خالی ہو یا اختیار تو ہو رہا ہو مگر اس کو اس میں سے ملے نہ رہے جس میں حزن ہو جیسے لکڑی کو مکان سے جدا کرنا، جبکہ اس پر عمارت بنائی ہو تو اس تمام صورتوں میں غصب کر دہی غاصب کی ملک ہو جائے گی، اور مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور نہ سب کے نہ غصب کر دہی کی قیمت واجب ہوگی نہ خس شئی واجب ہوگا (بدلے) کیونکہ اس خیر کی وجہ سے شئی مقصوب میں غاصب کا حق وابستہ ہو گیا ہے اور مالک کی ملک فوت ہو گئی ہے، چونکہ یہ کچھ صورتوں میں سہاں مقصوب کا نام اور معنی دونوں بدل گئے ہیں جن میں اس شئی کا نام بدل کر دوسرا نام دیا گیا ہے اور معنی کی تبدیلی پائیں صورت کہ اس کے کسٹروانہ بھی فوت ہو گئے ہیں، لہذا جس طرح مقصوب میں کی جتنی ملکیت کی شکل میں غاصب پر عافان واجب ہوتے ہیں اسی طرح ملکی طاقت کی شکل میں بھی نہ سب پر عافان واجب ہوگا اور اس سہاں سے مالک کی ملک زائل نہ ہو جائے گی نیز بعض خطوں میں غاصب کا ضرر بھی لازم آتا ہے کہ مثلاً عمارت کے اکھاڑنے وغیرہ کی صورت میں غاصب کا ضرر ہے اور مالک کا بھی اگرچہ ضرر ہے کہ اس کی ملک فوت ہو گئی مگر یہ نہ مالک کو اس کا بدلہ مل رہا ہے اس لئے نہ سب کا ضرر مالک کے ضرر سے اعلیٰ ہے بل البتہ جہاں بلا ضرر مقصوب میں شئی کی وابستہ ممکن ہو تو وہاں شئی مقصوب میں مالک کا حق منتفع نہ ہوگا بلکہ اس کو لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور رہا نام شائع کا یہ دلیل دینا کہ ایک ایک نفع ہے اور غصب فعلی محظور و ممنوع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملک اس اعتبار سے ثابت نہیں ہوئی کہ اس نے فعلی محظور کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس نے ثابت ہوئی کہ اس کے خیر سے ان دیشا میں ایک شئی صنعت پیدا ہو گئی ہے، لہذا وہ ضرر و محرومی جن میں امام شافعی کے مسلک کے مطابق عین شئی کی وابستہ ضروری تھی امام سہاں کے نزدیک ان سب چیزوں میں نہ سب کی ملکیت ثابت ہوئی اور غاصب کے ذمہ ان اشیاء کی قیمت یا بدلہ مالک کی خدمت میں پیش کرنا ضروری ہوگا اور اصل اور معنی قیمت نہ سب کے لئے غصب کر دہی و اشیاء سے انتفاع ملان نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک اندھ کی کے یہاں دھوئے، انہوں نے ایک ٹیٹنی



کر کے اس کا سرکہ چاہو جائے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر کسی منصوب میں قاصد کے پاس رسچے ہوئے کچھ زیادتی ہوئی تو اس کی وہ شکلیں ہیں وہ زیادتی منصوب سے منقطع ہے۔ متصل اگر متصل ہو تو مالک اس کو اصل منصوب کے ساتھ ساتھ لے لے گا اور قاصد کے لئے اس زیادتی کے بدلہ میں کچھ نہ ہوگا خواہ وہ زیادتی منصوب سے پیدا ہوئی ہو جیسے دھڑ، شر، لہجی وغیرہ یا پیدا نہ ہوئی ہو جیسے برہ، صدق وغیرہ اور اگر وہ زیادتی منصوب سے منقطع ہے تو اس کی دوسو تکیں ہیں اگر وہ زیادتی اسی سے پیدا ہوئی ہو جیسے حسن و عیسیٰ تو مالک اس کو لے گا اور قاصد کے لئے کچھ نہ ہوگا اور اگر وہ زیادتی اس سے پیدا نہیں ہوئی تو رکھ جائے گا کہ وہ زیادتی اگر میں مال ہے جو منصوب کے ساتھ ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے تو اب یا تو مالک قاصد کو اس کی قیمت کاٹنا چاہے اور منصوب کو جمع زیادتی کے اس کے حوالہ کر دے یا پھر منصوب کو لے لے اور زیادتی کی قیمت ادا کر دے جیسے قاصد نے منصوب کر کے اس میں کچھ نکال دیا ہو اور اگر وہ زیادتی میں مال نہیں تو اب مالک منصوب کی جمع زیادتی کے لئے گا اور قاصد کے لئے کچھ نہ ہوگا جیسے قاصد نے پڑا نصب کر کے اس کو عولیا ہو اور اگر وہ زیادتی میں مال ہو تو ہے مگر منصوب کے تابع نہیں بلکہ نصب اصل ہے تو اب وہ منصوب مالک کی ملک سے زائل ہو جائے گا اور قاصد کی ملک میں داخل ہو جائے گا اور قاصد پر ضمان واجب ہوگا جیسے اگر شوخی کے ساتھ تھل جے تو یہ دونوں اصل ہیں کوئی کسی کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ کچھ کے ساتھ میں لی جائے کے کہ وہ اس کی تابع ہے کیونکہ عرف میں اس کو بھی قابو ہوتا کہتے ہیں نہ کہ متوفی ہوگی۔

**قائد۔** قاصد نے اگر متعلقہ ضروری یا بعدی مقاصد میں نصب کی اور وہ جب ہوگی تو اس پر عملی چیز کی وہی ضروری ہوگی اور اگر غیر عملی چیز نصب کی ہے مثلاً درمات یا معدرات متفادات میں سے کوئی چیز تو اس پر ضمان معنی منصوب کی قیمت واجب ہوگی۔

**قائد۔** قولہ صاحب فی علیہا ساتھ عام کے ساتھ معنی یہ بیان اور زمین بصورت مسطح ہے کہ قاصد نے زمین نصب کر کے اس پر عمارت بنائی اور عمارت لگا دے تو قاصد زمین خالی کر کے مالک کو اپنی کرے لیکن زمین کو عمارت اور درختوں کے بنانے سے نقصان پہنچے کا ضرر ہو تو مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ قاصد کو اکھڑے ہوئے درخت اور عمارت کی قیمت دے یعنی دو قیمت جو درختوں کے اکھڑے اور عمارت کے اکھاڑنے کے بعد نہ کی ہو سکتی ہے ورنہ اگر سب کے اجماع کے ساتھ چاہا جائے تو اس کے معنی یہ بنتی تھوڑی کے ہیں جس کو کھڑکی تھوڑی کہا جاتا ہے لہذا اگر تھوڑی نصب کر کے اس پر عمارت بنائی تو تمام صاحب کے نزدیک مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی کیونکہ اس تھوڑی کو اکھاڑنے میں قاصد کا حرج نہ کہ قاصد اس تھوڑی کی قیمت مالک کو ادا کرے۔

**النحو واللفظ۔** فاحش (س) براہوں، تسبیح ہوا، الفاحش ہر وہ چیز جو حد سے بڑھ جائے الارض ویت تیج از دوش شری (من) گوشت بھونا، اور باب تکمیل سے معنی میں بھنا ہوا گوشت کھا۔

وَلَوْ غَضِبَ فَضْرَتُهَا ذَرَاهِمٌ أَوْ تَبْرًا فَاتَّخَذَهَا ذَنْبًا أَوْ شَاةً فَذَمَّهَا لَا يَنْطَلِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الزَّوَابِ وَكَذَلِكَ لَوْ غَضِبَ قَطْنَا فَعَرْلَةٌ أَوْ غَزَلًا فَسَخَعَهُ لَا يَنْطَلِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الزَّوَابِ.



## ترجمہ

اور اگر کسی نے چاندی غصب کی پھر اس کے در اہم بنائے یا سونے کا بغیر اٹھا ہوا اٹھا یا غصب کیا پھر اس نے اس ذیل کے دائرہ بنائے یا بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کر لیا تو ظاہر اردو کے مطابق (ان اشیاء سے) مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح (یعنی سب سے غصب کی طرح) اگر روٹی غصب کر کے اس کو کات لیا یا دو ماہ غصب کر کے اس کو بیٹھ لیا (یعنی کپڑا بن لیا) تو ظاہر اردو کے مطابق مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

**تشریح:** مستفاد مذکور ذیل عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذکور مسائل میں غصب کے تغیر سے کسی غصب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

۱۔ اگر غصب نے چاندی غصب کر کے اس کے در اہم بنائے یا سونے کا ذیل اٹھا جو بغیر اٹھا ہوا غصب کر کے اس کے دائرہ بنائے یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر لیا (مگر گوشت کے ٹکڑے نہیں کئے) تو ان مذکور اقسام شکلوں میں فی غصب سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، بکری میں تو باقاعدہ ذبح اور سونا چاندی میں اہم غصب کے نزدیک کیونکہ ان چیزوں میں اگرچہ تغیر ہوا ہے مگر نہ ہی عام میں کوئی تبدیلی آئی، اور نہ ہی بڑے بڑے منافع فوت ہو گئے ہیں مثلاً بکری کو ذبح کرنے کے بعد بھی اس کو بکری ہی کہتے ہیں یعنی زندہ بکری اور سونا چاندی کو ذبح کرنے کے بعد بھی اس کو بکری یا سونا چاندی ہی کہتے ہیں، مگر ہمارے منافع تو ایسی مشاں اس گوشت کو اگر فروخت کرنا چاہے تو وہ فروخت بھی ہو سکتا ہے اور گوشت کو جس طرح چاہے استعمال کیا جا سکتا ہے، لہذا یہاں سبب مالک نہیں پایا گیا بلکہ غصب ہی موجب ہے اس لئے مالک کی ملک بکری سے زائل نہ ہوگی برخلاف گوشت کے ٹکڑے بکری سے زائل نہ ہوئے اور اس کے بچن جانے کے بعد کہ اب اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہو گئے ہیں اور اگر بکری غصب کر کے محض اس کو ذبح کر لیا اور گوشت کے ٹکڑے بکری سے نہیں کئے تو اس سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی البتہ مالک کو اختیار ہے خواہ بکری غصب کرے مگر قیمت کا تاوان لے لے یا بکری اپنے پاس رکھے اور نقصان کا تاوان اور ضمان لے لے (تقریباً اسی طرح چاندی کے ذریعہ در اہم بننے سے پہلے بھی چاندی بھی اور در اہم بننے کے بعد بھی چاندی ہی ہے اسی طرح سونا کا دائرہ بننے سے پہلے بھی وہ سونا تھا اور دائرہ بننے کے بعد بھی وہ سونا ہی ہے لہذا تغیر سے نہ تو نام ہی بدلا اور نہ ہی اس کے معنی میں منافع فوت ہوئے کیونکہ ان میں شہیت اور سوز و جہت بدستور باقی ہے اسی طرح اس میں بڑا کا چوری ہونا بھی باقی ہے، (الکھیرہ) لہذا، ملک کو در اہم اور دقت خیر مل جانے کی وجہ سے غاصب کے ذریعہ بکریہ یا مالک کو بڑا در اہم نہ ہوگا۔

**خلاصہ:** مسلمان کے نزدیک چاندی یا سونے کو در اہم یا دائرہ بننے کی شکل میں ان میں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس پر ان کے مثل کا کوئی ضروری ہوگا کیونکہ غاصب کے تغیر سے چاندی اور سونے میں ایک ہی معتبر صنعت پیدا ہوگی ہے کہ چاندی در اہم بن گئی ہے اور سونے کا ذیل اٹھا یا بغیر بن گیا ہے، لہذا اس تغیر کی وجہ سے مالک کی

ملکیت ان چیزوں سے زائل ہو جائے گی۔

و كذلك لو غصب قطعا الحی ای طرح اگر غاصب نے روٹی نصب کر کے اس کو کات لیا، یا کتا بدست نصب کر کے اس کا کچر اٹک لیا تو ان غصب کردہ چیزوں سے ظاہر الروایت کے مطابق مالک کی ملکیت رکن نہیں ہوگی کیونکہ اس تغیر سے آرمچہ قائم نہیں رہتا ہے مگر منافع و مقاصد فوت نہیں ہوئے، بلکہ مقاصد کا حصول ہو گیا ہے کیونکہ وہی سے مقصود سوت، جانا، مٹا ہے اور سوت سے مقصود کچر اٹنا اور ہے، یہ نکال کر ڈیٹ کر کے اس کو بھون لینے کے مسئلہ میں کہ باں ذوال نام کے ساتھ ساتھ منافع عظیم بھی فوت ہو گئے ہیں مثلاً بقیہ نسل اور حصول بین وغیرہ اس لئے اس کی مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی، کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ حصول لہن اور طاقول تو مذہب کی غیر معنوی میں بھی باقی نہیں ہے تو اس میں مالک کی ملکیت زائل کیوں نہیں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذہب کی مالکیت میں نام تبدیل نہیں ہوا اور ملکیت اس وقت زائل ہوتی ہے کہ جب یہ نہیں تبدیل ہو جائے اور بڑے بڑے منافع بھی۔

الفحوق واللفظ البیر سونے کا بغیر (حلا) براڑ (حلا) واحد فلولہ الغفلن (روٹی) اسم ضم، ایک ٹکڑے کو فطنة کہتے ہیں کسی مں کی مع اظنان آتی ہے غزلی (طر) اور ان کا تاء، غزلاً کا تاء اور احکا، نسیح (ن) ضم، کچر اٹنا

و يتفرغ من هذا مسألة المضمون ذل ولذا قال تو ظهر الغند المضمون بعد ما اخذ الغند ضمانه من الغاصب فكان الغند منك للمالك والواجب علي المالك ان يرد الغند من قبضة الغند

### تسوية

اور اس اختلاف مذکور سے مضمونات کا مسئلہ متفرغ ہوتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ اگر غلام مضمون ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک نے غاصب سے غلام کا ضمان لے لیا تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو اس نے لی تھی (یعنی غاصب سے)

تفسیر: هذا کا مضاف زائد مذکورہ اختلاف ہے جو امام شافعی و امام ابو حنیفہ کے مابین تھا کہ شیء مضمون میں تغیر فحش ہو جائے اور شیء مضمون کا نام وغیرہ بدل جانے کے بعد بھی غاصب پر امام شافعی کے نزدیک مالک کی طرف عین شیء کا خون ضروری ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک تغیر فحش کے بعد شیء مضمون کی قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہوتا ہے

و يتفرغ الحی تو اسی اختلاف سے مضمونات کا مسئلہ متفرغ ہوتا ہے اور مضمونات سے مرد و چیزیں ہیں جن میں ضمان واجب ہوتا ہے لہذا مسئلہ مضمونات یہ ہے کہ غاصب پر مالک کے ضمان قیمت واجب ہے اور عند الشافعی ضمان مضمون عین مضمون کی واپسی ضروری ہے تو چونکہ امام شافعی کے نزدیک غاصب پر غصب کردہ شیء عین کو لوٹانا ضروری ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس موجود ہو ورنہ اس میں کتنا ہی تغیر ہو گیا ہو تو کچر اٹھ کر واپس ملے گا اور جب میں اصل ادا ہے

کہا ہوا ہے لہذا اگر غاصب نے غلام منصب کیا مگر غصب کرنے کے بعد غلام تم ہو گیا اور غاصب نے مالک کو اس غلام کی قیمت ادا کر دی پھر وہ غلام تم ہی تو تھا لہذا فقہی یہ غلام مالک ہی کی ملک ہوگا کیونکہ تسلیم حقوق میں اصل اداء ہے، پس مالک کو چاہیے کہ جو قیمت اس نے غاصب سے وصول کی ہے اس کو واپس لوڈوے اور اپنے غلام کو اپنے پاس رکھے اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جب غلام ظاہر ہو گیا حالانکہ مالک غلام غاصب سے ضمان لے چکا تھا تو اسے بدلہ دینا جائز ہے اگر مالک نے از خود متعین کردہ قیمت وصول کی یا اس قیمت پر روزوں کا اتفاق ہونے کے بعد وصول کی یا بیز قیام کر کے وصول کی یا غاصب کے یحییٰ سے اتفاق کرنے کے ساتھ وصول کی تو اب چونکہ مالک نے انہی حسب غطاء قیمت وصول کی ہے تو ہمارے نزدیک تمام غاصب ہی کی ملک ہیں، رہے گا امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر غلام مالک ہی کی ملک میں مانا جائے تو مالک نے چونکہ ضمان بھی وصول کر لیا ہے تو اس صورت میں عوض اور عوض دونوں کا نقص واحد کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آئے گا لہذا صورت مذکورہ میں غلام مغبوب و غاصب ہی کی ملکیت میں مانا جائے گا۔

اور اگر مالک نے غاصب سے غلام کی قیمت قبول غاصب کی بناء پر وصول کی ہے یعنی مالک نے وہی مقدار قیمت وصول کر لی جو مقدار غاصب نے بیعت کی تھی یا تا مبیع نے قبول غاصب کے مطابق قیمت کا فیصلہ کر دیا ہو پھر اس کے بعد غلام ظاہر ہو گیا ہو تو ظاہر اولیہ میں یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے یا تو معاملہ کو کلی حالہ باقی رہنے دے یا پھر غلام کو لے لے اور غاصب سے حاصل کردہ قیمت کو واپس کر دے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر غلام کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے بیان کی تھی تو مالک کو اختیار مذکور حاصل ہوگا کیونکہ اس شکل میں غاصب نے غلام بیعت کا مالک ہے اور اگر غلام کی قیمت غاصب کی بیان کردہ قیمت کے برابر یا اس سے کم تھی تو اب مالک کو اختیار مذکور حاصل نہ ہوگا کیونکہ اس شکل میں مالک غلام کے پاس پوری قیمت پہنچی تھی ہے یا پھر زیادہ قیمت پہنچی ہے۔

وَأَمَّا الْفَضَاءُ فَلَوْ عَابَ شَخْلًا وَفَاصِرٌ فَلَا كَامِلٌ بِهِ فَسَلْبُهُ مِثْلُ الْوَجِبِ صُورَةٌ وَغَضَى تَحْمَنُ  
غَضَبٌ فَعَبْرٌ جَنْطَةٌ فَاسْتَهْنَكَهَا حُسْبَنٌ فَعَبْرٌ جَنْطَةٌ وَيَكُونُ التَّمْزُذِيُّ جَنْطًا لِلْأَوَّلِ صُورَةٌ وَغَضَى  
وَتَكْدِلُكَ الْحِكْمَةُ فِي جَمِيعِ الْمَطْلَبَاتِ

### ترجمہ

اور ہر حال تھا تو اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء کامل ۲۔ قضاء ناقص، پھر قضاء کامل واجب کے صورت میں مثل کو پھر ذکر ہے جسے کہتے ہیں کہ ایک قیصر غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر یا تو وہ غاصب کی جوں کے ایک قیصر کا سامن ہوگا اور سوڑی یعنی ادا ہو گیا ہو کیوں پہلے کیوں کے صورت میں مثل ہے اور تمام منقبات کا یہی حکم ہے۔

تشریح: مصنف ادا کامل اور ناقص کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب قضاء کا بیان شروع فرماتے ہیں قضاء کی تعریف گذر چکی ہے اور قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء بمثل منقول ۲۔ قضاء بمثل غیر منقول، قضاء بمثل منقول

على قضاء كامل : قضاء كامل

مسل معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مہارت کا بغیر شرع کے اراداک نہ کر سکے اور مثل غیر معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مہارت کا بغیر شرع کے اراداک نہ کر سکے جیسے شیخ قاضی کے حق میں دودھ کے بدل میں قدر ہے۔

**قصہ کامل:** مش واجب کو اس کے مستحق کے پروردگار جو صورتِ نبی واجب کے شمس ہو اور مضمی بھی، یعنی ذمہ میں جو چیز واجب تھی اس کے بدلہ میں یہی چیز پروردگار کے لئے واجب شدہ چیز کے صورت اور مضمی مثل ہو جیسے کسی آدمی نے کسی کے ایک قمیز کیپوں غصب کئے اور ان کو بھال کر دنیا مثلاً ان کو کھانا یا تو اس کا صوبہ پر ایک قمیز کیپوں اس کے مستحق کے پاس پروردگار واجب ہے اور یہ پروردگار کے جانے والے کیپوں پہلے کیپوں مضمی غصب کئے گئے یہاں کے صورت بھی مثل ہے اور مضمی بھی صورت مثل ہوتا تو ظاہر ہے اور مضمی بھی مثل ہے کہ اگر جو غرض غصب کئے ہوئے کیپوں سے حاصل ہوتی، وہی اس کیپوں سے حاصل ہوئی جو پروردگار کے بدلہ ہے یہاں نیز یوں بھی تعمیر کر سکتے ہیں کہ جہاں صورت مثل ہوتا ہے وہاں مضمی ضرور ہوتا ہے نہ کہ اس کا برعکس جیسے رازد کے بدلہ میں روزِ نور کھنڈ مثل صورت بھی ہے اور مضمی بھی "نور" کی چیز کی قیمت اس چیز کا مثل سمجھنا ہوتا ہے جیسا کہ مغربی اس کی مثالیں آتے ہیں۔

احضوا افضی: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہوں نے تو بہت سی قسمیں بتائی ہیں جو دیکھنے میں ایک ہی معلوم ہوئی ہیں مگر قیمت میں فرق ہوتا ہے تو یہوں کا بعض یہیوں کی شکل سوزی تو ہے مگر مثل معنوی نہیں ہے کیونکہ دونوں قسموں کے گیمہوں میں قیمت کا تفاوت ممکن ہے تو اس کا ایک جواب تو گفتوگو یہ کہ فرضی اور معصورہ دونوں خارج کے گیمہوں سے ایک ہی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس لیے دیو پو میں مد اور دی دونوں طرح کے سامان کا ایک ہی تخم ہوتا ہے کھنڈ قال السیٰ حلی علیہ وسلم جیدھا ورفیہا سو اتہ نذا خلاصہ یہ ہے کہ یہیں غصب کرنے کے بعد اگر وہ مالک فروخت کرے تو دوسرے یہیوں مستحق کے ہرگز نہ اسے اور یہ قضاء کامل ہے اور نہ مشایط کا بھی حکم ہے کہ اگر اصل غصب کر دہی بلکہ ہو جائے تو اس کے پیش سے قضاء کی جائے گی اور ملکات سے وہ چیزیں مراد ہیں جو مکمل کر کے نکلی ہوں جیسے گیمہوں، چٹا وغیرہ اور ان کے کئی ہوں اور جیسے سونا، چاندی یا عود کی مقدار بے شمار ہوں جنی جو تار کر کے تکی ہوں اور اس کے افراد میں زیادہ دولت نہ ہو جیسے اٹھ اور آخرت وغیرہ تو مشایط میں مثل ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاہ کامل نہیں کہے اور اگر کسی کا مثل متاثر ہو گیا ہو تو اب قیمت کے ذریعہ قضاء کی جائے گی نیز اگر غصب کردہ چیز ذوات البقیر سے ہو یعنی اس کے افراد میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت ہو تو اگر ذوات الاشیال میں سے جیسے میزانت، کپڑا وغیرہ یا غصب کردہ سامان ضرورت میں سے ہو تو اب بھی قیمت ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء عامہ کہتے ہیں اور ابھی فراماس کا بیان کر رہا ہے۔

مفسدہ۔ نمکیں اور موزوں، دوتے جس میں سبھی اللہ علیہ وسلم کے لئے کاغذ ہوگا جیسا کہ یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں بلکہ اس کے فروخت کیا جاتا تھا اور وہ نمکیں ہی رہے گا اگرچہ اب وزن کر کے فروخت کیا جائے گا ہے۔

وَأَمَّا الذَّاهِبُ فَهُوَ مَا لَا يَمَازِلُ أَوْ جَبَّ حُزْرَةً وَيَمَازِلُ مَعْنَى كُنَّ غَضِبَ شَاءَ فَهِيَ كُنْتُ ضَمِيمٌ  
فِيْمَنْهَا وَالضَّمِيمَةُ بِمَثَلِ الشَّاقَةِ مِنْ خِلَتِ الْمَعْنَى لَا مِنْ خِلَتِ الْحُزْرَةِ.

### ترجمہ

اور ہر جاں نثاء قاصد کو وہ ہے کہ جو واجب کے صورت میں نہ ہو اور معنی میں ہو جیسے کسی نے بکری غصب کی  
بجاء ہلاک ہو گئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہو گا اور قیمت ادا کرے یا نہ کرے اعتبار سے بکری کا مثل ہے نہ کہ صورت  
کے اعتبار سے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قضا قاصر کی تعریف بیان کرنا چاہتے ہیں، قضا قاصر نام ہے سختی کے پاس  
اس چیز کو پر کرنے کا جو واجب کے صورت میں نہ ہو مگر معنی میں ہو، جیسے غاصب نے بکری غصب کی اور وہ اتفاق سے  
ہلاک ہو گئی تو غاصب بکری کی قیمت ادا کرے گا اور بکری چونکہ ذوات تعلیم میں سے ہے نہ کہ ذوات الامثال میں سے تو یہ  
قیمت بکری کا مثل مستوی ہے کیونکہ شی کی قیمت کو مالیت کے اعتبار سے شی کے برابر سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو قیمت  
کہتے ہیں کیونکہ وہ شی کے قائم مقام ہوتی ہے لہذا جب بکری کی قیمت بکری کا مثل مستوی ہے نہ کہ مثل صورتی تو یہ قضا  
قاصر کہلائے گی نہ کہ قضا کامل۔

وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَاعْلَى هَذَا قَالَ أَوْ خِيفَ عَادَا غَضِبَ بِمَثَلِ قَهْلِكَ فِي يَدِهِ وَالْمُغْلَطُ  
ذَلِكَ عَنْ أَتَدَى النَّاسِ ضَمِيمٌ فَيَمْتَنُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ الْفِعْلَ عَنْ تَسْلِيمِ الْبِئْسَ الْكَايِلُ إِنَّمَا  
يُظْهِرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ قَامًا قَبْلَ الْخُصُومَةِ فَلَا، فَتُحْضَرُ حُضُورَ الْبِئْسَ مِنْ تَحْلِ وَاجِبٍ.

### ترجمہ

اور اصل قضا میں قضا کامل ہے اور اسی اصل پر (کہ اصل کامل طور پر قضا کرتا ہے اور قضا قاصر کی طرف رجوع  
کرنا قضا کامل سے عاجز ہونے کے وقت ہے) حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا جب کسی نے شی چیز غصب کی بجاء  
غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے بھی وہ شی منقطع ہو گئی تو غاصب اس شی کی خصوصیت کے دان  
کی قیمت کا ضامن ہو گا اس لئے کہ مثل کا شی کی ہر رنگی سے عاجز ہونا خصوصیت کے وقت ہی ظاہر ہو گا چاہے ہر عام  
خصوصیت سے پہلے تو عاجز ہونا متحقق ہی نہ ہو گا حصول مثل کے ہر طرح سے حضور اور ممکن ہونے کی وجہ سے۔

**تشریح:** جس طرح ادا کے اور اصل ادا کامل کی ہر رنگی ہے اسی طرح قضا کے اور بھی اصل قضا کا  
کی ہر رنگی ہے اور قضا قاصر کی طرف رجوع قضا کامل کی ہر رنگی کے حقدار ہونے کے وقت ہو گا لہذا اگر کسی نے مثلاً یہ  
غصب کی مثلاً گیسوں، غیرہ غصب کئے اور وہ اتفاق سے ہلاک ہو گئے تو اب دوسرے گیسوں خرید کر مستحق کے پروردگار  
لیکن اگر گیسوں ملنا نہ ملے اور مندی میں نہ ہو گیا ہو تو اب مجبوراً قضا قاصر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یعنی اس غصب

کردہ چیز کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اور قیمت کی ادائیگی میں کچھ اختلاف ہے ملاحظہ فرمائیں۔

**اختلاف:** امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ انصوت کی قیمت کا اعتبار ہوگا یعنی غاصب اور مالک کے درمیان جس دن چٹھڑ اور گشت شہید ہوئی اور قاضی نے غاصب پر ضمان کا حکم مانگا کہ یا تو اس دن جو اس شے منسوب کی قیمت ہو اس کا ادا کرنا غاصب پر ضروری ہے اور یہ مخصوصہ کی قیمت کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ چونکہ مالک کا مطالبہ اور قاضی کا فیصلہ اسی دن ہو جائے تو غاصب کا شل کال کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے گا اور ظاہر یہ ہے کہ چونکہ اس دن سے پہلے مالک کا غاصب سے مطالبہ تھا اور نہ ہی غاصب شل کال کی ادائیگی سے عاجز تھا لہذا ممکن تھا کہ باوجود شل کے شہر سے معدوم ہو جانے کے کسی نہ کسی وقت وہ شل بازار میں مل جاتا مگر مالک اور غاصب کے مابین خصوصیت واقع ہونے کی وجہ سے مالک کا حق شل سے قیمت کی جانب منتقل ہو جاتا گا اور شل کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر قاضی کو جو جائے گا لہذا جس دن قضاء کال کی ادائیگی سے عاجز ہو گا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور وہ دن خصوصیت و مطالبہ والے دن ہے لہذا اس خصوصیت والے دن جو شے منسوب کی قیمت ہو سکتی ہو اسی کو ادا کرنا پڑے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غصب والے دن جریمہ منسوب کی قیمت قاضی ہی ادا کرنی پڑے گی کیونکہ قیمت کا ضمان ادا کرنے کا سبب غصب ہے تو غصب والے دن کی ہی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شے منسوب کی قیمت ادا کرنے کی نوبت اس لئے آئی کہ شے منسوب کا شل بازار میں ملنا نہ ہو گیا لہذا جس دن شل ملنا بند ہوا ہے اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فَلَا يَبْلُغُ لَهُ وَلَا سُورَةُ وَلَا مَعْنَى لَا يُلْحَقُ الْإِجَابُ الْفَضْلُ بِهِ بِالْمَنْفَعَةِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى فَلَا أَنْ  
الْمَنَافِعَ لَا تَضَعُ بِالْإِثْلَافِ لِأَنَّ الْإِجَابَ الضَّمَّانَ بِالْمَنْفَعَةِ مُنْقَضٌ وَابْتِدَئَتْ بِالْفِعْلِ كَذَلِكَ لِأَنَّ  
الْفِعْلَ لَا تَمَالِي الْمَنْفَعَةَ لَا سُورَةُ وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَضِبَ عَبْدًا فَاسْتَحْبَبَهُ شَهْرًا أَوْ خَارًا  
لَسَكُنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْضُوبَ إِلَى الْعَالِيَةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَقُّكَ الْمَنَافِعِ جَلَا  
لِلْمَنَافِعِ فَيُؤْتِيهِ أَلَا تَرَى حُكْمَهُ وَانْقِلَابَ حُكْمِهِ إِلَى ذَاتِ الْآخِرَةِ.

### ترجمہ

پس بہر حال وہ چیز جس کے لئے قصور و غلطی ہو اور نہ مصلحتی جو اس میں شل کے ذریعہ قضاء و رد جب کرنا ممکن نہیں ہے وہ اسی سبب (کہ جس کا شل نہ ہو اس میں شل کے ذریعہ قضاء ممکن نہیں ہے) سے ہم نے کہا کہ منافع تلف کرنے کی وجہ سے مطمئن نہیں ہوں گے اس لئے کہ شل کے ذریعہ ضمان کو واجب کرنا محذور ہے اور ضمان کو یمن مال کے ذریعہ واجب کرنا بھی ایسا ہی محذور ہے اس لئے کہ یمن و منفعت کے قصور و غلطی میں ہے اور نہ مصلحتی جیسے جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے اس سے ایک مہینہ نہ مت لی یا مگر غصب کیا پھر اس میں ایک مہینہ سکونت اختیار کی پھر غصب کو نہ تک کے پاس نہ دیا تو غاصب پر مصلحتی کا ضمان واجب نہ ہوگا، مگر مصلحتی کے برخلاف وہیں بہرے نزدیک

غصب کے حکم کے اعتبار سے غاصب کے ذمہ گناہ باقی رہے گا (ذکر ضمان) اور اس کی سزا وادارہ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

**نکاح:** اب تک تو ان شکلوں کا بیان تھا جن کی انتظام کرنا ممکن تھا خود شل صورتی کے ذریعہ ہو یا مثل معنوی کے ذریعہ، لیکن جن چیزوں کا نہ مثل معنوی ہو اور نہ مثل معنوی تو ان کی تعداد واجب قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے لہذا ان میں بندہ سے اس کی انتظام ساقط ہو جائے گی اور اس کی سزا وادارہ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی غاصب گناہ گار ضرور ہوگا جس کی سزا وادارہ آخرت میں ہوگی۔ لہذا منافع کے تلف کرنے سے تلف کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا اور منافع کے تلف کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ مثلاً کسی آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس سے ایک ماہ خدمت لی اور پھر غلام مقصوب کو مالک کے پاس واپس پہنچا دیا یا کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا اور اس پر قبضہ کر کے اسی میں ایک ماہ رہ کر کھانا پکھا اور پھر اپنا قبضہ ختم کر کے مکان کو صاحب مکان کے حوالہ کر دیا تو غاصب پر ایک ماہ خدمت لینے اور ایک ماہ مکان میں رہ کر کھانا پکھانے کے بدلے میں کوئی ضمان واجب نہ ہوگا صرف گناہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب ہونے کی دو شکلیں ہیں یا تو مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہو یا عین کے ذریعہ مثلاً قیمت وغیرہ کے ذریعہ ضمان واجب ہو، اور یہ دونوں شکلیں حقد ہیں کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ غاصب اپنا غلام مالک کو دیکر یہ کہے کہ آپ بھی میرے غلام سے ایک ماہ خدمت لے لو جس طرح میں نے آپ کے غلام سے ایک ماہ خدمت لی ہے یا غاصب اپنا مکان مقصوب منہ کو دیکر یہ کہے کہ جس طرح میں نے آپ کے مکان میں ایک ماہ رہ کر کھانا پکھا اور ایک ماہ مکان میں رہ کر کھانا پکھا، تو یہ شکل حقد ہے کیونکہ ایک غلام کی خدمت دوسرے غلام کی خدمت کے مماثل نہیں ہو سکتی، ضرور دونوں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا فرض کرنا ایک غلام زور زور سے دھش کرے گا جیسا کہ سر پر حضورؐ، پھر باہر اور دوسرے زرم زرم ہاتھوں سے مالش کرے گا جیسا کہ ملک و تبرک کی پھوار برس رہی ہو، اسی اصل دونوں غلاموں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا اور یہ تفاوت اس لئے ہے کیونکہ دونوں غلاموں کی ذات میں تفاوت ہے علیٰ هذا القیاس مکان کی رہائش میں بھی فرق اور تفاوت ہوتا ہے بعض مکان آرام دہ ہوتے ہیں اور بعض بے رونق اور غیر آرام دہ، ان کی طرف طبیعت کا میلان بھی نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں ضرور تفاوت ہوگا، کسی نے کیا جواب کہا ہے:

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن ملا کی ذات اور عجبہ کی ذات اور

ہے دونوں کی پرواز اسی ایک جہاں میں کرکس کا جہاں در ہے شاہین کا جہاں اور

لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ جب دونوں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں تفاوت ہوتی ہے تو منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ دیا کرنا حقد ہے، اور دوسری شکل یعنی منافع کے تلف ہونے کے بعد اس کے بدلے میں عین دینا چاہیے، دراصل وہ غاصب قرار دے جائے گا تو یہ بھی حقد ہے کیونکہ عین، منفعت کا مثل نہیں ہو سکتی، صورتی شکل نہ ہوتا تو ظاہر







## ترجمہ

(جس چیز کا نہ صورتاً مثل ہو اور نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ تقاضا کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے مگر اسے محرج شریعت نے مثل بیان کر دیا ہو یا وجود رکھ دیا ہو مثلاً جو شرعاً نے بیان کیا ہے اس میں (جس کا نہ صورتاً مثل ہو اور نہ معنی) سے نہ صورتاً نہ ممانعت رکھتا ہو اور نہ معنی تو وہ (شریعت کا بیان کردہ مثل) اس میں کا شرعاً مثل ہو گا پس اس میں کی کہ جس کا نہ صورتاً مثل ہو اور نہ معنی مثل شرعی کے ذریعہ تقاضا واجب ہوئی اور اس کی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شرعاً فانی کے حق میں قد یہ روزہ کا مثل ہے اور نقل غلطہ میں ریت، نفس یعنی متحول کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں (قد یہ اور صوم) اسی طرح ریت اور جان) کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

**تفسیر:** نقل از یہ یہ حکم گذر چکا ہے کہ جس چیز کا نہ صورتاً مثل ہو اور نہ معنی تو اس پر رمضان واجب نہیں ہوتا لیکن اگر کسی چیز کا شریعت نے کوئی مثل قرار دیا ہے تو اس کو مثل شرعی کہتے ہیں اور بندہ اسی مثل شرعی کے ذریعہ تقاضا کرنے کا اور یہ تقاضا بتکلیف غیر متحول ہے یعنی تعقل بغیر شرع کے جس کی ممانعت کا ادراک نہ کر سکے اور اس کی مثال یہ ہے کہ بیا بوزہا جزئینف ہو اور روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھے تو وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ میں ایک صدقہ نظر کی مقدار فدیہ ادا کرے یعنی نصف صاع گیہوں یا آٹا یا ستونیا خشک انگور، بھر ایک صاع جویا بھر دو تین فانی کا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرنا مثل شرعی ہے کیونکہ روزہ اور فدیہ میں نہ صورتاً کوئی ممانعت ہے اور نہ معنی صورتاً تو اس لئے نہیں کہ روزہ عرض ہے اور فدیہ میں (یعنی مستعمل ہالو جو ایک میں) اور معنی اس لئے ممانعت نہیں کہ دونوں کا مقصد ہوا جدا ہے، ظاہر ہے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا پڑتا ہے اور فدیہ میں نفس کو بھوکا نہ ہوتا ہے، گویا روزہ سے نفس کمزور ہو جاتا ہے اور فدیہ جتنی کھانے پینے سے نفس قوی ہوتا ہے، لہذا فدیہ روزہ کا صرف مثل شرعی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: وعلی الذین یعطونہ لعیۃ طعام مسکین، یعطونہ سے پہلے لامحذوف ہے، یعنی جو روزہ کی طاقت نہ رکھے اس پر فدیہ ہے کہ وہ ایک غریب کا کھانا ہے جیسے قرآن کی دوسری آیت میں لامحذوف ہے، ویسے یرید اللہ لکم ان تصلوا ای لا تفصلوا، اسی طرح والقی فی الارض وواسی ان فیصلکم فی لان لا تصدکم یا یضیق میں امزہ برائے سلب ہے، مطلب یہ ہوا کہ روزہ کی طاقت نہ رکھے (اعطاف یطیق باب افعال سے ہے) اور اگر آیت کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے اور یہ مطلب لیا جائے کہ جو شخص روزہ کی طاقت رکھے اور روزہ نہ رکھتا چاہے تو ایک روزہ کے بدلہ میں ایک فدیہ ادا کر دے تو اس مثل میں اس آیت کو اب منسوخ مانا جائے گا، کہ صرف ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ روزہ رکھے یا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرے اب یہ حکم منسوخ ہے اور رہی یہ بات کہ جب یہ آیت منسوخ ہے تو بھروسہ فانی کے حق میں فدیہ کا ثبوت کس دلیل سے ہے تو اس کی توضیح یہ ہے کہ شرعاً فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب اجماع صحابہ سے ہے۔ (تورالافراد)

اسی طرح نقل غلطہ میں متحول کا مثل شریعت نے ریت قرار دیا ہے و ذیۃ منسلۃ الی اقلہا (پ ۵) ظاہر

ہے کہ دیت یعنی مالی اور نفس متحول میں کوئی مماثلت نہیں ہے کیونکہ مالی منہک اور خادم دیت ہے اور آدمی مالک و مخدوم ہوتا ہے مگر چونکہ دیت و شریعت نے مثل قرار دیا ہے اس لئے قائل پر نقل خطاء میں دیت و اگرنا لازم ہوگا تا کہ انسانی جان صحت میں ضائع نہ جائے یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار یا سوا دس دیت ہوگی اور اگر نقل مرے ہو تو نقل مرے میں جب تک قائل نقصان دینا چاہے تو اس پر دیت لازم نہیں کر سکتے کیونکہ دیت صرف نقل خطا میں ہوتی ہے یہاں اگر متحول کے اور خطا قصص نہ لیتا چاہیں اور قائل دیت پر راضی اور اسے قبول نہ کرے رضاء مندی سے اس ضرر کو نہ لیتا بھی جائز ہے۔

ضروری بات: بعض کتابوں میں روزہ کا بدلہ قدر ہوتا ہے جو نقل معنی میں شمار کیا ہے اور اس طرح اس کی تقریر فرمائی ہے کہ روزہ اور نہ یہ میں صورت مماثلت نہ ہی عمر غرضی مرگت ہے کیونکہ روزہ جس بھی نفس کو بھوکا رکھتا ہوتا ہے اور قدر میں بھی اپنا دیت بھوکا رکھ کر آدمی اپنا کھانا اور دوسرے کو کھلا دینا ہے لہذا اس طرح سے یہ نفس معنوی میں واضح ہو جائے گا اور مثل متحول ہی کے قسم بن جائے گا۔

**قائدہ:** ثانی شیعہ یعنی یزید مرہ، **ضعیف الاعتناء** فاسی یعنی فاسی کے قریب شخص، جس کے اعتناء نہ ہو چکے ہوں صاع میں کھودا دوسرا چھ کھرا م گندم اور نصف صاع یک کلو چھ سو تینتیس کھرا م گندم (مشکوٰۃ)

فصل فی النهی النہی نوعان نہی عن الأفعال تجزیۃً کالمزنا وشرب الخمر والکذب والظنم والنہی عن التصرفات الشرعیۃ کالنہی عن الصوم فی یوم النحر والصلۃ فی الاوقات المنکرۃ وہو یصح الذراعه بالذراعتین

### ترجمہ

پہلے لہجہ کے ہائیس ہے، جس کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں سے افعال حرام مثلاً زنا، شرب نوشی اور جھوٹ اور قسم سے لے کر دوسری قسم تصرفات شرعیہ مثلاً یوم النحر میں روزہ رکھنے اور وقایع نحر میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کھودا درہموں کے بدلہ میں بیچنے سے نہیں۔

**تشریح:** اس سبق کے اندر مجھے آپ حضرات کے سامنے نہیں آتیں بیان کرتی ہیں مگر ان کی نفی اور اصطلاحی تعریف میں بھی کامو جب اور معافی سے نہیں کی دو قسمیں اور ان کا کفر۔

پہلی بات نہی کی نفی اور اصطلاحی تعریف نہی کے نفی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں ای الی الی صاع کذا اور اصطلاح اہل اصول میں ان کے تین ہی ہیں کسی بلکہ مرتبہ شخص کا اپنے سے کم درجہ شخص سے ترک بعض کو طلب کرنا اور یہ بھی تعریف کی جاتی ہے کہ بطریق مستعار اور بدولت قائل کا اپنے عاقل سے لا نفعل کہتے (برائی والا نہ ہو یا ہو)

**قائدہ:** لا نفعل سے قائل وادارہ نہ کرنا نہ کرنا نہ کرنا ہے بلکہ یہ وہ صیغہ بھی مراد ہے جو تکرار فعل کی طلب پر دانت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ معروف ہو یا مجهول، اعقاب کا صیغہ ہو یا حاضر کا۔

قائدہ: وہ حالت جو ترک فعل کی طلب پر واپس نہ آئے ان کے ذریعہ سے کسی کام کی ممانعت کرنا مقصود ہو،  
چند قسم کے ہیں۔ ۱۔ فعل نہیں ہے۔ وہ الفاظ جن سے طلب ترک اور کسی کام سے روکنا، باز رہنے پر اذیت نہیں ہے  
نہی، منع، کف، انتہی، اجتناب، اقوا، قوا، دفع وغیرہ سے کسی چیز کے بارے میں صحت کی نفی نہیں ہے  
یَعْلَمُ لَكُمْ أَنْ تَوَارُوا الْبَيْتَ، مَحْرُومٌ مِنْ طَرَفِ طَلَبٍ فِي اسْتِغْلَالِهِ، جیسے حُرْمَتُ غَلَبِكُمْ الْمَبْنِيَّةُ وَالْذُّمُّ  
ای طرح حُرْمَتُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَكُونُوا عَلَيْهِمْ۔

دوسری بات: نسبی کا موجب اور معافی: آپ حُرْمَتِ بَيْتِہ سے بچے ہیں کہ امر چند معافی کے لئے آتا ہے۔ یہی  
طرح فعل بھی ہے چند معافی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً تَحَرَّوْا لَعَلَّكُمْ لَا تَنْفَلُوا وَلَا تَنْفَلُوا وَلَا تَنْفَلُوا حَسْبُ الْعِلَاقِ  
(پ ۱۵) (تَمْلُؤُوا اِبْنِي اَوْلَادُكُمْ اِلَازِي كَذَلِكَ) لَا تَنْفَلُوا اَعْلُوْنِي وَغَدُوْكُمْ اَوْلِيَاءَ (میرے اور  
اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ) یعنی دوست نہ بناؤ، حرام ہے، نہ بہت کے لئے جیسے حدیث میں ہے لَا يُمْسِكُنْ اَسَدُكُمْ  
ذَكَوَةً بَيْنَيْنِ وَهُوَ يَتَوَلَّى بَوْتَ شَيْتَانٍ كَوْنِ اُولَى اِيْنِ مَعَكُمْ مَعْمُومٌ ”زنا“ کو روکنے یا چھ سے نہ بچنے اور شرک کے لئے  
جیسے لَا تَسْلُوا اَعْلَانِ اَنْفُسَا، اَنْ تَدْلِكُمْ نَسُوْكُمْ (پ ۷) (بہت سی چیزوں کے متعلق زور و دوشاخ سے سوال نہ  
کرنا، اُترو، شیاء تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہارے لئے: تمہاری کاسب میں جائے گا۔) سے لے جیسے وَشَا لَا  
تَوَاجِدُنْ اَنْ نَسْبِنَا اَوْ اَحْطَانَا (اے ہمارے رب میرے مواخذہ نہ فرما ہے اگر تم بھول جائیں یا ہم سے جو کہ  
ہوئے) (تغییر کے لئے جیسے وَلَا تَكُوْنُ غَيْبَتُكَ اِلَى مَا خَلَفَا بِه (پ ۱۶) (اے آپ پر ان چیزوں کی طرف آنکھ  
انہما رحمتی نہ دیکھنے جن سے تم نے کفار کے فتنہ کر دیوں) (جمع کرنا ہے بطور آزمائش کے)

کر بہت چیزیں کے لئے جیسے لَا تَسْلُوا الْعَصَلِ بِيَكُم (اے میری بانی! کہنی نہ بھونو) ان سے سلام و شری  
ثافت تو بلا ضروری وغیرہ کے لئے بھی، استعمال ہوتی ہے مگر اس پر علماء متفق ہیں کہ کراہت اور تحریم کے علاوہ بقیہ سب  
عملی کے مجازی معنی ہیں انھیں سمجھتے ہیں کہ کراہت اور تحریم میں مشرتاب ہے مگر مجہود کا عقیدہ یہ ہے کہ کراہت کا معنی  
جب قرآن سے منافی ہو تو تحریم کے لئے ہوتا ہے۔

تیسری بات: نسبی کی دو تیس اور ان کا حکم۔

نسبی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ افعال حب سے نسبی ۲۔ افعال شرع سے نسبی

افعال حب: وہ افعال ہیں جو حسن جانے جا میں شریعت پرانکا وجود اور تحقق موقوف نہ ہو یا باغافار دیگر یوں کہیں کہ  
افعال حب: وہ افعال ہیں جن کے معنی وہ: شرع سے پہلے ہی مضمون ہوں شرع کے وارد ہونے کی بعد ان میں کوئی تغیر  
نہ ہو اور جیسے: زنا، بھول، ظلم، شراب پیو وغیرہ وہ افعال حب ہیں، اور ان سے نسبی بھی میں افعال احکام کہلاتے گی  
چنانچہ زنا کے بارے میں اس آیت سے نسبی وارد ہوئی وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا (پ) اور ان نکلنے کے ہر معنی شرع کی  
طرف سے نسبی وارد ہوئے۔ سے پہلے تھے، نسبی معنی اب بھی میں نیز زنا، ظلم، غیر و فعل حسن میں، حواس ظاہر سے ان کا تحقق

سے لہذا ان کے تحقق کے لئے شارع کا حوصلہ برائی نہیں ہے کیونکہ یہ افعال ان کو ان سے بھی صادر ہو سکتے ہیں جو شرع کو مانتے ہیں۔ اور ان سے بھی صادر ہو سکتے ہیں جو شرع کو نہ مانتے ہوں البتہ اگر وہ خود شرع پر موقوف ہے اور افعال شرعیہ وہ افعال کہلاتے ہیں کہ جن میں وہ خود افعال شرع پر موقوف ہو۔

یاد رہے کہ دیگر یوں کہیے کہ افعال شریعہ وہ افعال ہیں کہ وہ شرع سے پہلے ان کے جو معانی تھے وہ شرع کے بعد وہ معانی متغیر ہو جائیں جیسے صوم، صلا، حج، زکوٰۃ اور افعال شریعہ ہیں اور ان سے کوئی نئی معنی القہرات الشریعہ کہلاتی ہیں۔ یعنی میں روزہ رکھنا اور اوقات صلا پر میں نماز پڑھنا، اور ایک روزہ کو صوم کہنا اور ان کے جو معنی القہرات الشریعہ کہلاتے ہیں، ان کے اعتبار سے کہ صوم، صلا، حج، زکوٰۃ کا جو اور افعال شریعت کے ہوتے ہیں موقوف ہے کیونکہ جو شریعت کا محرم نہیں رکھتے اس سے ان کا تحقق، صادر نہیں ہو سکتا اور صوم، صلا، حج، زکوٰۃ کے جو معنی وہ شرعیات سے پہلے تھے وہ بھی متغیر ہوئے کیونکہ صوم کے معنی تھے میرے فضل کا ہے، شریعت سے اس پر چند قیودات کا اضافہ کر دیا یعنی حج صادق سے کثیر غراب آفتاب تک چمکانے، پینے، ملو، جھانسنے، کھانا ہی طرح حریت کا وہ اور اگر عورت، تو ناپیش و نہاس سے پاک ہو، وغیرہ ایسی عین صلا کے معنی تھے میں دعاؤں سے میں پر بھی چند قیودات کا اضافہ کر دیا یعنی ارکان مخصوصہ اور اوقات مخصوصہ میں عزت مخصوصہ، ساتھ ارکان، ارکان مخصوصہ ہیں تو اکت، سورج، بحر، طبع و ای طرح شرائط کا اضافہ کر دیا مثلاً طہارت، ستر عورت وغیرہ کا اضافہ کر دیا۔ انی طرح حج کے معنی صرف حج کا یا ہی چند معانی سے نکل کر مال کرنا ہے مگر اس پر شریعت نے چند قیودات کا اضافہ کر دیا مثلاً ہل، اختیاری باطل، دس اور صحیح موجود ہو، مکان تقدس ایک ہو بھی جائے گی ملکیت میں ہو، غیرہ وغیرہ (پہلے جلد ۲ ص ۳۲۰)

فرض یہ آخر میں روزہ رکھنے پر جو شرطیں وارد ہوئی ہیں، حدیث میں ہے الا لا تصوموا فی هذه الايام اجمعہ اجماعاً کھلی و شرب و جماع انی غرض ایک۔ یہ کہ وہ روزہ اس کے ہالہ میں پہنچے پر کبھی وارد ہوئی ہے اور حدیث میں ہے لا یبعوا الدیرہم بالذیرہم ولا یتصاعقوا بالصدع انی غرض اوقات صوم میں نہ لڑنے نہ جھگڑنے پر کبھی وارد ہوئی ہے یہی کہ نہ وہ فحش پر حدیث آئی ہے نہ ان تمام میں کبھی کبھی ان اضراف الشریعہ کہلاتے ہیں۔

وَحُكْمُ الصَّوْمِ لَا أَنْ يَكُونَ الصَّوْمُ عَذَابًا عَلَى مَا رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ بَلْ لِيُخَفِّفَ اللَّهُ  
بِتُكُونِ مَشْرُوعًا صَدَقَ

### ترجمہ

اور چونکہ اس میں افعال ہیں اس لئے نبی کا حکم یہ ہے کہ صوم نہ ہو کہ جس پر کبھی وارد ہوئی ہے پس اس کی  
ذات ہی کوئی عذاب و کبھی بھی اس سے نہیں (یعنی کبھی صوم کی ذات صلا کی صلا نہ ہے نہ شرع ہوں کے اور نہ)  
(صفا)

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ نزع اول یعنی افعال حدیہ سے نبی کا حکم یہ ہے کہ افعال حدیہ میں سے جس سے (دس سے دو گنا) سے اچھبہ دی چیز ہوتی ہے جس پر شی و در ہوتی ہے، پس اس کی ذات ہی قبیح ہوئی، اور یہ چیز بالکل بھی مشروع اور مباح نہ ہوگی لہذا افعال حدیہ قبیح اچھبہ ہوتے ہیں جو کسی بھی حالت میں مشروع نہیں ہو سکتے نہ ذاتاً اور نہ مضافاً جیسے کفار عظیم درود وغیرہ، مثلاً کفر یہ نبی وارد ہوئی ولا تکفرون اور میں نے کفر ہی ہے، الہیت اگر اس کے خلاف دلائل آجائے تو یہ نفل میں قبیح نفع کے بجائے قبیح لغیر ہوگا جیسے کہ فقر یہ اس کا بیان آ رہا ہے مثلاً حالت نفل میں وہی کرہ قبیح لغیر ہے، لہذا قبیح ہونے لگی ہے۔

### احتیاجی مقالہ

قبیح حدیثی، استسہ میں نہ قبیح لغیر، غبار نفع و قبیح لغیر، شرع نفع و نفعی وہ ہے جس کی قیامت و ربانی کا عقل اور اس کے نفعی ہونا قیامت اس سے کسی کوئی پران ہو نہ اور جیسے قرنی قیامت اور ربانی کیونکہ نفعی، فخری کی قرنی کا عقل و راک کی طرح ہے اور لغیر، لغیر میں کی فخری ہی ہے قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل اس کا و راک ذکر کے حکم پران شریعت کے خلاف ہے کا علم ہوا ہو، جیسے یہ دونوں اذرع حلال۔

وَحُكْمُهُ النَّوَاحِ الْفَنَائِي أَنْ يَكُونَ الْفَنَائِي غَيْرَ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ الْفَنَائِي فَيَكُونُ حَسَنًا بِنَفْسِهِ  
فَيُحَالِ لَغَيْرِهِ وَيَكُونُ الْفَنَائِي مُرْتَكِبًا لِلْخَرَامِ لَغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ.

### ترجمہ

اور نزع ثانی یعنی نبی من انصرفت بالشرع کا حکم یہ ہے کہ نبی من اس چیز کا غیر ہوگا جس کی طرف نبی کی نسبت کی گئی ہے جس میں حسن نسبت قبیح لغیر ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیر، نبی قبیح لغیر کا مرکب ہوگا نہ کہ برا اخص کا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ نزع ثانی یعنی افعال شرع سے نبی کا حکم یہ ہے کہ افعال شرع میں سے نبی حدیثیہ وہ چیز نہیں ہوتی جس پر شی و در ہوتی ہے، بلکہ جس کی طرف نبی کی نسبت کی گئی ہے جس میں اس کا غیر ہوتا ہے، جیسے عید الفتنی کے دن روزہ رکھنے پر نبی وارد ہوئی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تفصروا فی هذه الايام الخ مگر میں نے اس سے واسطہ رکھا کہ وہ روزہ رکھے، اور کہ چیز ہے یعنی ہند کی ضیاحت سے عارض، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من لم یحب الذموة فقد عصى ان جو دعوت قبول نہ کرے اس نے ہماری نافرمانی کی، اور ہے کہ عید قربانی میں ہند کی طرف سے ہندو کی دعوت ہوتی ہے اسی لئے فرمایا گیا ہے کہ قربانی کے دن مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنی قربانی کے وقت سے کھانے کی ہندو کرے اس سے قبل نہ کھائے، اسی طرح اوقات کرم و میں نماز پڑھنے پر نبی وارد ہوئی کرم و میں نبی عزم جس سے روکا گیا ہے وہ وہی چیز ہے یعنی کفار کی عبادت سے مشابہت کیونکہ کفار انہی اوقات میں پوجا کرتے ہیں حدیث ہے عن عقبہ بن عامر العجفی قال ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہما ان یصلی لہن وان یقیر فہن مونا حین یطلع الشمس بارعة حتی

لَوْ نَفَع وَحِينَ يَقُومُ فَاِنَّهُ الظُّهْرَةُ حَتَّى تَزُولَ وَحِينَ يَنْصَبُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى غُرُوبِ (اصول  
بر روی ص ۵۳) و فی حدیث و حینئذ یسجد لها الکفار الخ (اصول بر روی ص ۵۶) اور ایک حدیث کا آخری  
جز سے فقہاء نطف من قوس الشیطن یعنی ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہوتا ہے گویا سورج اس  
کے دونوں پہلوؤں کے درمیان ظہور ہوتا ہے، حاشیہ اصول التثانی ص ۷۷۔

لہذا انحالو شرعہ جن پر نبی وارد ہوئی ہے وہ حسن احیاء اور قبیح لغیرہ میں اور ان کا مرکب حرام لغیرہ و قبیح لغیرہ کا  
مرکب ہو گا نہ کہ حرام لغیرہ کا تو یہ آخر میں روز و رکعت قبیح لغیرہ ہے کیونکہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے اچھی چیز ہے اور  
حسن و قبح سے بیکراہی میں قباحہ اس اعتبار سے ہے کہ یوم آخر میں روزہ رکھے سے اللہ کی نیافت سے اعراض لازم  
آ رہا ہے، لہذا یہ قبیح لغیرہ ہو گیا۔

### اختیاری مطالعہ

قیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ط قبیح لغیرہ و با قبیح لغیرہ و با قبیح لغیرہ۔

قیح لغیرہ و با قبیح لغیرہ وہ ہے جس میں قبیح لغیرہ نام کی بنا پر پیدا ہوا ہو اور یہ صرف مٹی سے ہے جہاں نہ ہو جسے یوم آخر  
کے روز سے جس قبیح لغیرہ کی نیافت سے اعراض کرنے کے وصف سے لازم آیا ہے اور اعراض من ضیاقہ اللہ یا وصف ہے جو  
یوم آخر کے روز سے جہاں تک سزا یعنی مٹی کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ روزہ اچھی ہو جائے اور اللہ کی نیافت سے اعراض  
مکمل لازم نہ ہے۔

قیح لغیرہ و با قبیح لغیرہ وہ ہے کہ جس میں قبیح لغیرہ کی وجہ سے آیا ہو مگر وہ قبیح لغیرہ مٹی سے کے لئے لازم نہ ہو، جیسے قبیح  
بوقت نماز کہ مٹی و غلظت کی قسم کی بنا پر قبیح لغیرہ میں قبیح لغیرہ کی نیافت کے لئے لازم نہیں ہے، مثلاً کوئی آدمی قبیح لغیرہ  
کر باہر اور ساتھ ساتھ مٹی والی الجھڑ بھی کر باہر، جیسے جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے قبیح لغیرہ کرنا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ النَّهْيِ عَنِ التَّصَوُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ بِقَضَائِي فَغَيْرُهَا وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ  
التَّصَوُّفَاتِ بَعْدَ النَّهْيِ يَنْفِي مَشْرُوعًا كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَنْفِي مَشْرُوعًا كَانَ الْقَضَاءُ عَاجِزًا عَنْ  
تَحْصِيلِ الْمَشْرُوعِ وَحَيْثُ كَانَ ذَلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهِ فَارَادَ  
الْأَوَّلُ النَّهْيَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ غَنِيًّا لَبَدَعَ لَا يُؤْذِي ذَلِكَ بَلَىٰ نَهْيِ الْعَاجِزِ لِأَنَّهُ بِهَذَا الْوَضْعِ لَا  
يُعْجِزُ الْغَنَىٰ عَنِ الْفِعْلِ الْحَبِيبِيِّ .

### ترجمہ

اور اس اصل (کہ نبی من تصرفات الشرعہ حسن لغیرہ اور قبیح لغیرہ ہوتا ہے) پر ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا  
کہ تصرفات شرعہ سے نبی ان تصرفات کے بانی اور شرعاً رہنے کا تقاضا کرتی ہے اور اس سے یعنی النہی عن  
التصرفات الشرعہ بغضی لغیرہ ہا سے مراد یہ ہے کہ تصرف شرعی یعنی فعل شرعی نبی کے بعد اسی طرح شرعاً

ہو کر باقی رہے کا جیسا کہ وہ بھی سے پہلے (شروع) تھا۔ اس لئے کہ اگر وہ شروع باقی نہ رہے تو بندہ فعل شروع یعنی جو فعل اسی شروع تھا) وہ اصل کرنے سے عاجز ہوگا اور اس وقت بھی کہ ان تصرفات اشریہ سے جو کوئی نہ ہوگا اور عاجز ہوگی کرنا شروع یعنی اللہ کی جانب سے محال ہے۔ اور اس تفصیل سے (جو ہم نے ذکر کی کہ اگر ان فعل اشریہ کے بعد شروع نہ کریں تو عاجز ہوگی کرنا نہ ہوتا ہے) (اللہ تعالیٰ حیدر) (اللہ تعالیٰ شریعہ) (اللہ تعالیٰ حیدر) (اللہ تعالیٰ حیدر) کی ذات الہی کے بعد بھی تفسیر اور تفسیر شروع ہے جب بھی کہ ان فعل اشریہ عاجز نہ ہوگی کرنے کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ بندہ اس منفرد فعل حیدر اور بعد بھی تفسیر شروع نہ ہوتا ہے۔ جو فعل کسی سے عاجز نہیں ہوتا۔

**تشریح** اس سے قبل آپ حضرات نے پرسا جہاں ان فعل اشریہ میں جن پر بھی اور ہوئی ہو، اس میں غلبہ اور قبیح لغیر ہوتے ہیں، جیسے جو شر میں روزہ رکھنا، ناشائستہ کرنا، وغیرہ بندہ خدا سے مطالبہ کرنے کی وجہ سے اس سے مستعز کیا ہے کہ ان فعل اشریہ سے بھی ان فعل الہی کی شریعت کا تو نہ سنا کرتی ہے۔ یہی مطلب اور مراد یہ ہے کہ ان فعل اشریہ جن پر بھی اور ہوئی ہے وہ بھی عند ہونے کے بعد اسی طرح شروع ہو جائیں گے جیسا کہ انہی کے اور ہونے سے پہلے شروع ہوتے تھے۔ لہذا ان فعل اشریہ میں عجز پر اگر کوئی نہیں ملے گا تو یہ کہ وہ شریعت اور خدا کا سنا کرتے ہیں تو ان وجوہ لانے کے بعد ان کے حکام سرعہ ہو جائیں گے مثلاً ایام الخرم میں روزہ کی نماز مان کر اگر روزہ رکھو تو روزہ پوری ہو جائے گا حکم ہوگا اسی طرح اگر حالت حیض میں باوجود حیض عند ہونے کے ولی کر لی تو حیض کا حکم ہو جائے گا۔ لہذا ان فعل اشریہ میں بھی ان کے بعد شروع باقی رہتے ہیں کیونکہ اگر یہ فعل اشریہ شروع ہو جائیں تو بندہ تفصیل شروع سے عاجز ہوگا یعنی بندہ ایسے کام کرنے سے عاجز ہو جائے گا جو فعل الہی شروع تھا اور جب بندہ عاجز ہو گیا تو اس کا جو پر کیا اور کن فعل میں ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی آدمی ان سے کہہ کہ تم پر چاہا ہے کہ تم کو مت دیکھو کیا تم انہی کے اس میں پڑھنا ہے ہی نہیں، اور نہ ہی اللہ سے کہہ کہ تم پر چاہا ہے اور اس فعل طریقت کا محدود شریعت کی جانب سے محال ہے۔ لہذا صریح ہے کہ انہی کا تصور ایسے نہیں ہے۔ وہ ان سے کہہ کہ تم پر چاہا ہے کہ تم نے اپنے اختیار اور قدرت میں ہو جا کہ بندہ یہ نہیں سمجھتا کہ وہ تو انہی ہو سکے کہ بندہ اس فعل سے کہہ کہ یہ نہیں سمجھتا کہ وہ انہی فعل اختیار ہی نہیں عند سے کہہ کہ چاہئے تو اب کا مستحق بن جائے انہی۔ لہذا وہ اب کا مستحق ہوگا اور اگر وہ کام جس سے منقلب کر دے گا بارہا ہے ان کے اختیار اور قدرت میں ہے ہی نہیں اور نہ ہی منقلب کے دل وہاں نہیں اس فعل کا کوئی تصور ہے تو اس کام سے کہنا فعل میں ہے اور یہ بھی کہ وہ ہے جیسے اللہ سے کہہ کہ تم نے کہہ کہ تم کو دیکھو کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھتے ہو تو وہی نہیں ہے۔ لہذا ایسے فعل سے کہہ کہ وہ نہ ہو کہ انہی کی قدرت اور اختیار میں نہ ہو تو انہی اور انہی کو لانا ہے نہ کہ انہی، لہذا انہی کے لئے نہ ہو کہ انہی کی قدرت میں عند یہ نہ ہو کہ انہی کی قدرت اور اختیار ہو۔ اور انہی کی قدرت میں کے مناسب نہ ہو تو ہے، لہذا ان فعل اشریہ میں قدرت کا مطلب یہ ہے کہ نہ ہو شریعت کی جانب سے قدرت ہو اور شریعت کی جانب سے قدرت نہ ہو۔ لہذا ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل الہی عند شرعاً ان بندہ کے لئے شروع اور مہربان ہو جیسا کہ وہ فعل شرعی تھا، انہی شروع تھا



تاکہ بندہ اس فعل میں سے اپنے اختیار سے رکے اور مستحق ثواب ہو، کیونکہ اگر بندے کو اس کام کے کرنے کی شرعا اجازت نہ دی تو پھر یہ فعل شروع ہونے کی قدرت اور اختیار میں نہ ہوگا (اگرچہ مہذبہ سے اس کا تو اس ممکن ہے) نہیں ثابت ہوئے کہ فعال شرعیہ میں عذر ہونے کے بعد بھی شروع رہتے ہیں یعنی اصل اور ذات کے اعتبار سے شروع ہے جس اور وصف کے اعتبار سے غیر شروع۔

وبہ فارق الاعمال الحسنة والبعثة فرماتے ہیں کہ اس تفصیل مذکور (کہ اگر افعال شرعیہ میں کے بعد شروع نہ ہے تو عاجز کو بھی کرنا لازم آئے گا) سے انھیں یہ: انھیں شرعیہ سے جدا ہو گئے اس کے اگر افعال میں کی ذات فیج ہے تاہی افعال میں فیج العینہ وہی۔ بعد بھی غیر شروع ہیں جب بھی عاجز کو بھی کرنا لازم نہیں آئے گا اس نے کہ بعد اس وصف یعنی افعال میں کے فیج عینہ اور بعد انھی غیر شروع ہونے کے باوجود فعل میں سے ارتکاب سے عاجز نہیں ہے کیونکہ ہر فعل پر قدرت اس کے مناسب حال ہوتی ہے چنانچہ افعال میں چونکہ فعلی افعال ہیں نہ کہ شرعی تو اس پر بندہ کوئی قدرت حاصل ہوئی مگر بندہ و شریعت کی مانع کردہ پابندیوں کے باوجود بھی نہ غیر ضرور ہونے پر قادر ہے، شروع کہتا ہے:

یاد بھی نظر پڑا یہی مشکل سے ہوئی ہے

بہن چھپ چھپ کے سینوں میں جلتی میں تصویریں

لہذا افعال میں اگرچہ کسی کے بعد شروع نہیں ہوں گے تب بھی مکلف آدمی کو ان کے کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے لہذا عاجز کو بھی کرنا لازم نہیں آئے گا برخلاف افعال شرعیہ کے کہ اگر وہ بھی کے بعد شروع نہ ہے تو عاجز کو بھی کرنا لازم آئے گا لہذا دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔

حافظہ: **میں وہی میں فرق** میں کے اندر ملتا منہ سے باز رہا، اور اس کے ارتکاب سے رک جائز بندہ کے اختیار سے ہوتا ہے لہذا رکنے پر ثواب کا مستحق ہوگا اور نہ رکنے پر عذاب کا، جبکہ فعلی کی صورت میں بندہ کو فعل میں عذر کا اختیار نہیں ہوتا، لہذا اس پر ثواب کا استحقاق بھی نہیں ہوتا مثلاً چون آدمی دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس سے آپ کہیں کہ دست دیکھ تو یہی ہے اور اگر نہ دیکھتا ہے آپ یہ نہیں کہ دست دیکھ تو یہ بھی نہ ہوگی بلکہ ہی ہوگی اس صورت میں سے کہنا کہ دست دیکھ ہی ہے اور قاری سے کہنا کہ دست پڑھ ہی ہے، مگر نام نشان کے نزدیک افعال میں پر قیاس کرتے ہوئے افعال شرعیہ میں بھی وارد ہونے کے بعد فیج عینہ کہلاتے ہیں اور شریعت میں باقی نہیں رہتی، کو یہ شرعی کی طرف سے بھی وارد ہونے کے بعد شریعت کی کوئی سمجھنا نہیں ہوگی۔

وَيَنْفَرُخَ مِنْ هَذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالْقَدْرِ مَصْرُومٌ بِوَدِّ التَّحْرِ وَحَمْلُ حُرُ  
الْتَّحْرِ لَاتِ الشَّرْحَةِ مَعَ وَرُودِ الشَّيْءِ عَنْهَا: فَلَمَّا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يَهْدِي الْمَلِكُ عِنْدَ الْقَبْضِ بِالْغَبَابِ  
أَنَّهُ بَيْعٌ وَيُجِبُ نَفْسَهُ بِالْغَبَابِ كَوَيْهِ حُزَامًا لِيُغَيِّرَهُ

## تشریح

اور مشغول ہوتا ہے اس سے (یعنی انہی شریعہ کے نبی کے بعد شروع باقی رہنے سے) بیچ فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یومِ آخر میں روزہ کی نذر ماننے اور تصرفات شریعہ کی تمام صورتوں کا حکم ان تصرفات شریعہ کے متعلق نبی و اہل بیت کے ساتھ چنانچہ ہم نے کہا بیچ فاسد (مشتري کے بیچ پر) قبضہ کے وقت (مشتري کے لئے) ملکیت کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیچ فاسد بیچ ہے اور اس کے خراج غیر ہونے کی وجہ سے اس کا نذرنا واجب ہے۔

**تشریح:** آپ تصرفات نے مال میں بڑھایا ہے کہ انہی شریعہ ہمارے نزدیک باوجود نبی عند ہونے کے شروع ہوتے ہیں بلکہ اسی ضابطہ پر بیچ فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یومِ آخر کے روزہ کی نذر اور بیچ فاسدہ تصرفات شریعہ کی صورتوں کا حکم متعلق اور ثابت ہوتا ہے جن پر نبی و اہل بیت ہو، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ بیچ فاسد یعنی جو اصل کے اعتبار سے شروع ہوا اور وصف کے اعتبار سے غیر شروع ہو مثلاً غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ غلام ایک بھینس میری خدمت کرے گا یہ اجارہ فاسدہ مثلاً مکان کر لیا یہ دیا اور یہ شرط لگا لی کہ اس مکان میں ایک ماہ تک میں خود ہوں اختیار ہوں گا تو اصل عقد پر یہ شرط زائد ہے اور اس پر نبی و اہل بیت کی بیعت کی ہو، اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے نہیں غنِ بیع و شرط کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیچ اور اس کے ساتھ ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے چنانچہ اسی شرط زائد کی بنا پر یہ بیچ بیچ فاسد اور اجارہ فاسدہ ہو گیا اور دونوں بیعت ظہرہ بن گئے، مگر چنانچہ اہل بیت کے اعتبار سے یہ دونوں یعنی بیچ اور اجارہ شروع ہیں اور انہی شریعہ چونکہ باوجود نبی عند ہونے کے شروع ہوتے ہیں، لہذا ہم یہیں کے کہ بیچ فاسد مفید ملک ہوگی یعنی مشتری جب قبضہ کر لے تو بیچ پر اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور یہ بیچ فاسد اس لئے مفید ملک ہوئی کیونکہ بیچ کی جو اصل روح ہے یعنی ایجاب و قبول اور مانع اور مشتری میں الجبت کا ہونا اور بیچ کا موجود ہونا وہ دیا گیا تھا چونکہ اس بیچ اور اجارہ میں ایک نذر شرط بھی ہے جس بنا پر یہ بیچ اور اجارہ حرم ظہرہ بن گئے تو اس بنا پر اس بیچ اور اجارہ کا متعلق نہیں پڑتا اور واجب ہے اور مشتری کا بیچ میں تعریف کرنا اور اس کو استعمال میں لاننا اور اسی طرح کرنا یہ پر حاصل کر وہ مکان کو استعمال میں نہ لانا حرام ہے یہی حال یومِ آخر میں روزہ کی نذر ماننے کا ہے کہ اصل کے اعتبار سے تو وہ حسن ہے مگر قبحِ غیر کی وجہ سے لازم آتی ہے یعنی اعراض من فیضہ اللہ کی وجہ سے، تو اگر کسی نے یومِ آخر کے روزہ کی نذر مانی اور روزہ نہ کیا تو اس کی نذر پوری ہوگی، تفصیل آگے ترقی ہے یہی حال تصرفات شریعہ کی تمام صورتوں کا ہے مثلاً اوقاتِ مکروہ میں نماز کی نذر نہ کرنا، لی تو چونکہ نماز حسن یعنی ہے اور قبحِ غیر کی وجہ سے آئی اٹھنے اس کی نذر ماننا صحیح ہوگا۔

(یعنی یعنی دمج و ترتیب): مصنف نے بیچ و سوا اور اجارہ فاسدہ کے ساتھ ساتھ الصدق بصوم، الصدق بصوم، اللعق کو بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ ہم نے نذر ماننے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں یومِ آخر کا روزہ رکھنے میں ترجیح ہے، لہذا مصنف کو اللعق بصوم، اللعق کو مثال کے بجائے صوم بصوم، اللعق کو مثال دینی چاہیے تھا، کیونکہ ہم نے نذر ماننا تو ہمارے نزدیک اصل بھی شروع ہے اور وصلاً بھی، نہ کہ امام شافعی کے نزدیک، نذر کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یومِ آخر کے روزہ کی نذر

۱۰۔ کیا یہ انگریزوں کے روزوں کی طرف منطقی ہے جس لئے مسلمانوں نے یہاں انگریزوں کے روزوں کی تائید کی ہے اور ان کے عقائد کی مخالفت کی ہے۔

وهذا بخلاف بكا ح المشركون والمنكوبة الارب ومغدة لغير ومنكوبة وبكاح المصداق  
والنكاح بغير شهوة لان موجب النكاح حل النصف وموجب النهي حرمة التصرف  
فيما لم يرفع بينهما فيحل للنهي عني الشيء فانه موجب البيع كقول المالك وموجب  
النهي حرمة التصرف وهذا امكن الجمع بينهما بان قلت المالك ويحرم التصرف ليس انه  
لو نزع العيصي في ملك المصنوع بقى ملكه فيها ويحرم التصرف

تمت

اور یہ (مشرقی تہذیبات شریعت نامی) عہد ہونے کے بعد جھانپ کرنا اور پلٹ کر دیکھنا اور واپس نہ آنے والا رہنا اور غیر کی ملکوت کے کھانچ اور غلامی و غورقوں کے کھانچ و تانی کی گاہوں کے کھانچ کے برخلاف ہے اس لئے کہ کھانچ کا شخصی تصرف یعنی دہلی و غیرہ کا سواں دہ ہے اور ان کی کا شخصی تصرف کا جس میں ہونا ہے جس دونوں (امت و امت) کے درمیان میں تھا ہے (یعنی ملت و امت دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتیں) البتہ ان کی کوئی پرکھوں کیا جاتا ہے جس پر حال ہی کا شخصی میں میں ملکیت کا ثابت ہونا ہے اور ان کا شخصی تصرف کا حرم ہونا ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، یہ خود کہ (مشرقی کے لئے قطع میں) ملکیت اور تصرف برابر ہو گیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر مشرقی گورہ سلطان کی ملکیت میں خیرین کے لئے تصرف میں سلطان کی ملکیت باقی رہتی ہے اور تصرف ختم ہو گیا۔

[illegible]

فاسد مٹی منہ کی لیکن اگر بیخ فاسد کر لی گئی تو وہ منہ پر ملک ہوئی ہے اور بیخ فاسد اصل کے اعتبار سے مشروع و مباح ہے کہ وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور بلند مذکورہ شکلوں میں بھی نکاح منعقد ہو جانا چاہیے۔ جانا کہ مذکورہ نکاحوں میں کوئی نکاح مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے اور نہ وصف کے اعتبار سے۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ واقعی انفعال ٹرمید مٹی منہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں اور مذکورہ نکاح بھی فعل شرعی ہے مگر ان نکاحوں کو مشروع رہنے میں ایک بھجوری ہے اور دوسرے ہے کہ اگر نکاح کو مشروع رکھا جائے تو بظاہر طہرین لازم آئے گا کیونکہ نکاح کا موجب عقد خاص تو یہ ہے کہ وہی اور دیگر تعریف علل و دلائل و دوسرے کا خاصا یہ ہے کہ وہی اور دیگر تعریف حرم ہلا و یہ دونوں چیزیں ایک وقت جمع نہیں ہوتی (یعنی حالت مرستہ البتہ اجتماع ضدین لازم آئے گی جو پرہیزگاری کا مذکورہ تمام شکلوں میں کوئی نکاح منعقد نہ ہوگا بلکہ نکاح غیر مشروع رہے گا اور ان کے بعد بقا و مشروعیت اور عدم بقا و مشروعیت کے سلسلہ میں مضبوط یہ ہوگا کہ انفعال ٹرمید میں ان کے بعد مشروعیت وہاں باقی رہے گی جس بقا و مشروعیت کے ساتھ ساتھ انہی کے موجب یعنی مرستہ کو بہت نزدیک ہوگا کہ نکاحوں میں یہ دونوں چیزیں ممکن نہیں ہے لہذا ان تمام شکلوں میں مٹی یعنی مٹی ہے اور مٹی کا فرق باقی میں ذکر کر دیا گیا ہے کہ مٹی میں اس کام سے باز رکھنا مقصود ہوتا ہے جو بندے کے اختیار میں نہ ہو اور مٹی فعل یعنی عدلی و مشروعیت کا خاصا بھی نہیں کرتی بلکہ اس کے اندر تو ایک مٹی کے محرم اور اس کے نہ ہونے کو بتایا جاتا ہے، لہذا مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح کے بھی منع ہونے کے بعد اس کی مشروعیت باقی نہیں رہے گی برخلاف مذکورہ مسئلہ یعنی بیخ فاسد کے مٹی منہ ہونے کے بعد مشروع رہنے کے کہ وہاں وہ چیزوں میں منہ ذات نہیں ہے بلکہ وہاں چیزوں میں جن میں مٹی ہے یعنی بیخ کا نقصان ہے منہ پر ملک ہونا اور مٹی کا نقصان ہے، تعریف کا حرام ہونا، ظاہر ہے کہ ان دلوں چیزوں میں کوئی منہ ذات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ملکیت میں بھی ہو اور تعریف حرام ہو جیسے مسلمان کی ملکیت میں اگر انکو کا عرق شراب میں جائے تو ملکیت باقی رہے گی مگر اس میں تعریف کرنا حرام ہوگا یعنی ملکیت تو اس کے باقی رہے گی کیونکہ اعتناء ابتدا اس شے میں اس شخص کی حق ملکیت تھی اور تعریف حرام اس لئے ہوگا کہ اب یہ مٹی شراب ہے اور مسلمان کے لئے شراب میں تعریف کرنا مثلاً اس کا فروغ کرنا اور غیرہ سب حرم ہے، لہذا جب مفید ملک ہوئے اور تعریف حرام ہونے میں کوئی منہ ذات نہیں ہے تو اس پر نکاح بھی عند مذکورہ تمام نکاح یعنی مشکوٰۃ باب ۱۰، مشکوٰۃ فقہیہ، مجامع، با مشرک، ہرمت، نہ نکاح، کو تو اس سے نہ کرنا چاہیے۔

**التحوی والحقہ** **هذا** مبتدأ، **بہ** متعلق بـ **تو کہ خبر**، **مسکوٰۃ** باب **شراب** سے مبتدأ مفعول **معتد** باب **الاحوال** سے مبتدأ مفعول **استحلال** استعانت سے، **یعنی** کا واحد **نہ** نائب **نعم** باب **فعل** سے، **مٹی** کا واحد مذکر **عائ**۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَهُ أَصْحَابُنَا إِذَا نَفَرَ بِضَرَمٍ يَوْمَ الشَّخْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصِيحُ سَبْرًا لِأَنَّهُ نَفَرَ بِضَرَمٍ  
مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَفَرَ بِالنُّفْلَةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ يَصِيحُ لِأَنَّهُ نَفَرَ بِعَادَةِ مَشْرُوعَةٍ

بِمَا ذَكَرْنَا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ مُوجِبٌ لِمَا انْتَصَرَبَ مِنْ شُرُوعَا وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي الْفُلِّ لَمْ يَحْدِثِ  
الْأَوْقَاتُ لَزِمَهُ بِالشُّرُوعِ وَالزِّيَادَاتِ الْحَرَامِ لَيْسَ بِالْأَوْقَاتِ الْإِتِّعَامُ فَإِنَّهُ لَوْ صَرَّحَ حَسْبُ  
الْمَطْلُوعِ بِإِزْهَاقِ الشَّمْسِ وَغَيْرِهَا وَذَلَّلَ بِهَا أَمْكُهُ الْإِتِّعَامُ بِكُلِّ الْكَرَاهِيَةِ وَبِهِ فَارْتَضَى صَرُّهُ  
يَوْمَ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزِمُهُ الْإِتِّعَامُ بَعْدَ أَمْرِ حَتِيْعَةٍ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْإِتِّعَامَ لَا يَنْفَعُكَ عَنْ  
الزِّيَادَاتِ الْحَرَامِ

### تیسواں حصہ

اور اسی اصل (کہ اعمالی شریعہ پر ہی ان اعمال کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) پر علماء سے اس سبب اختلاف نے  
فرمایا کہ حسب کیا ہے؟ چونکہ اور یہ مشرقی کے بارہا ان کی مذہبی ترویج کی نذر تھی ہے اس لئے کہ اگرچہ ان روزہ  
کی نذر ہے اور اسی صریح (یوم نحر) اور یہ مشرقی میں نذر ماننے کی طرح) اگر کسی نے نذر وہ اوقات میں نذر پڑنے کی  
نذر تھی تو صحیح ہے اس لئے کہ وہ شروع عبادت کی نذر ہے اس اصل اور ضابطہ کی بدست جو ہم نے ذکر کیا کہ اعمال  
شرعیہ پر ہی تقاضا کے شروع ہو کر رہتی رہے کو ثابت کرتی ہے اور یہی بدست (کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان افعال الشرعیہ جہاں  
شروعیت کا تقاضا کرتی ہے) کرنے کا اگر کسی نے ان اوقات میں یعنی نذر وہ اوقات میں فعلی نذر شروع کر لی تو شروع  
کرنے والے پر شروع کرنے کی بدست سے وہ فعلی نذر لازم ہو جائے گی اور (فعلی نذر) پورا کرنے کے لازم ہونے کیسے  
حرام کا ارتکاب ضروری ہو گا لازمی شک ہے (ان کی بدست یہ ہے ملاحظہ ہو) پس اگر وہ صریح کہے یعنی نذر تو ذکر ہو کر ہے  
یہاں تک کہ ان کے لئے سورج کے ضلع ہونے اور سورج کے غروب ہونے اور سورج کے اظہار کے اظہار کے بعد سے نذر جائز  
ہو جائے تو اس کو بھی شروع کرنے والے کو بغیر کراہت کے نذر پوری کرنا ممکن ہے اور اس سے (یعنی فعلی نذر) شروع کرنے  
والے کے لئے ارتکاب پر لازم نہ آئے سے (فعلی عید کے دن کے روزہ سے جدا ہو گیا جس اگر کسی نے عید کے دن  
روزہ شروع کر دیا تو طریق کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہیں ہے اس لئے کہ روزہ کو پورا کرنا (گوئی شام تک کھانا  
پینے اور صبح سے رخصت بنانا حرام ہے) کتاب سے جدا ہو گا (یعنی یوم العید میں روزہ پورا کرنے سے ارتکاب حرام  
ضرور لازم آئے گا کیونکہ یہ مشرقی اور عیدین کے روزہ اس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے قال النبی ﷺ لا تقصروا  
فی هذا الا بدو البع او اسی کوئی شکل نہیں ہے کہ روزہ بھی کرنا اور اعراس من ضیافۃ اللہ بھی لازم نہ آئے)

تشریح: فعلی شریعہ چونکہ فعلی عبادت کے بعد ہی شروع رہے ہیں لہذا یہی ضابطہ پر مختصر کرتے  
ہوئے معنی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوم نحر اور یہ مشرقی کے روزہ اس کی نذر مانے تو اس کا نذر ماننا صحیح ہے  
کیونکہ اس نے شروع روزہ کی نذر مانا ہے جو کہ فی نفسہ حسن اور امر مستحسن ہے اگرچہ وہ روزہ غیر کے اعتبار سے صحیح  
ہیں یعنی صحیح عید ہیں (یوم اعراس من ضیافۃ اللہ کے) لہذا غلیظ کے نزدیک نذر مستحب ہو جائے گی کیونکہ حقیقت میں بعض  
یوم نحر میں روزہ کی نذر ماننے میں یا یوم شریع کے روزہ کی نذر ماننے میں کوئی قباحت اور برائی نہیں ہے بلکہ برائی تو

[illegible]

نوٹ: ہر قسم پرمانہ روزہ کی عذرہ ہے وہی قسم پر منحصر ہوتی ہیں۔ ہر وہی اور حیر ہوئی ذاتی احکام کے لئے ایسی عذرہ دے سکتے ہیں اور عذرہ دینے میں کوئی قحاحت نہیں ہے اگرچہ یہ بھی ایک امتداد میں سے ہے۔ و کذلک

اور غلغلہ الخ اسی طرح وقت پر عذرہ یعنی صوبہ شمس اور غروب شمس اور زوال شمس کے وقت نماز پڑھنے پر بھی وارد ہوئی ہے مگر چونکہ اہل شریعت متنبی عنہ ہونے کے بعد بھی شروع کرتے ہیں، لہذا اگر کسی نے ان شروع نمازوں کی متنبی وقت کے بعد جب نماز پڑھنے کی عذرہ مان لی تو بھیجے ہے کیونکہ نماز پڑھنے کی ذات کے اعتبار سے حسن ہے عذرہ وقت کے بعد وہی عذرہ یہ و نہ راجح الغیر ہے تو اس تکلف سے شروع عبادت کی عذرہ دینی ہے حراس عذرہ تو ان اوقات میں نماز پڑھ کر پورا کر کے کیونکہ عذرہ دینے کے بعد سے ان اوقات میں نماز پڑھنا عذرہ ہے تو عذرہ سے بچنے کی غرض سے ان اوقات عذرہ کے بعد نماز پڑھنا باطنی عذرہ پوری کر کے نہیں کر سکتی نے اس ضابطہ مذکورہ (غلیظ شریعہ) پر جو سختی سے ہونے کے شروع کرتے ہیں تاکہ نظم رکھ سکیں مگر وہ میں نہیں نماز پڑھنے شروع کر دینی ہو حقیقت یہ کہ میں اس نماز کو پورا کرنا اس کے بعد و زعم ہے کیونکہ اس شخص نے اس نماز کو شروع کیا ہے جوئی تفسیر دینی ذیادہ شروع ہے اور ہر شروع کام کے شروع کرنے کا بندہ کو اختیار ہے اور شروع کرنے سے اس کا پورا کرنا بھی ضروری ہو جاتا ہے لہذا اس نفل نماز کا اس شروع کرنے والے پر پورا کرنا ضروری ہو گیا تو وہی اعتراض کو کر کے کہ یہ بندہ ان نفل نماز کو پورا کر کے کہ تو چونکہ وقت ضرور ہے اس میں نماز پڑھنا عذرہ ہے لہذا اگر اس کی وجہ سے اس کا جواب یہ ہے کہ وقت تو نماز کیلئے صرف ہے اس سے نفل نماز پورا کرنے میں عذرہ نہ ہو لہذا جب لازم نہیں آئے کہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ شروع کر دے تو ضرور دے اور دینی پر مبنی ہے کہ عذرہ وقت تک نہ کرے اور اس میں نماز پڑھنا عذرہ ہے اور پھر نماز پڑھنا

لے یعنی جب سورج کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور سورج کے ذمّل جانے کی وجہ سے مکروہ وقت نکل جائے اس وقت اپنی نماز پڑھے جیسا غرض کو پورا کرنا یا کراہت اور جلا ارتکاب حرام درست ہو جائے گا اسی مفہوم کو مصنف نے وارث کتاب الحرام بس یلازم للقرآن بالإتقان سے بیان کیا ہے کہ نفل پورا کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں ہے۔

**نوٹ:** اگر کسی نے پوری نماز مکروہ وقت میں ہی پوری کر دی تو نماز امدہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ گناہ ہوگا اور نہ مکروہ لا تفصیل جو ہم نے ذکر کی کہ نفل نماز پوری کرنے کے لئے ارتکاب حرام ضروری نہیں ہے اس تفصیل کی روشنی میں نفل نماز، یوم عید کے روزہ سے جدا ہو جی یعنی نفل نماز کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آتا ضروری نہیں ہے اور یوم الآخر کے روزہ کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آتا ضروری ہے اسی لئے اگر عید کے دن روزہ رکھنا شروع کر دیا تو طرفین ۲ کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ دن روزہ کے لئے معیار ہے کہ بندے کو روزہ پورا کرنے کے لئے صحیح عبادتی سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے روکنا پڑے گا حالانکہ یہ دن اللہ کی عیافت کا ہے اس میں روزہ رکھنا حرام ہے بلکہ نایت ہو گیا کہ روزہ کو شام تک پورا کرنا جلا ارتکاب حرام ممکن نہیں ہے، یعنی ایسی کوئی شکل نہیں ہے کہ اللہ کی عیافت سے عراض بھی نہ ہو اور روزہ بھی پورا ہو جائے بلکہ روزہ کو پورا کرنے کے لئے ارتکاب حرام یعنی عراض من ضیافۃ اللہ ضرور لازم آئے گا، اسی مفہوم کو مصنف نے لَانِ الْإِتْقَانُ لَا يَفْتَلُ عَنْ وَتَكَابِ الْحَرَامِ سے بیان کیا ہے پس اس بندے کو روزہ توڑ دینا چاہئے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ وقت نماز کے لئے عطف ہے نہ کہ معیار، فہمہ اور دنوں قبول میں فرق واضح ہو گیا اور نفل نماز کا مسئلہ یوم العید کے روزہ سے جدا ہو گیا۔

**نوٹ:** بندے نے یوم الآخر کے روزے کی نذر مانی تھی اور اس نذر کو پورا کرنے کے لئے اس نے روزہ رکھنا شروع کر دیا تو چونکہ آج اللہ کی طرف سے ضیافت اور دعوت ہے اس بناء پر اس کو روزہ توڑنا پڑا تو بندے نے تو چونکہ اپنی ذمہ داری پوری کر دی کہ مشروع روزہ کی نذر مان کر روزہ رکھنا شروع کر دیا اس لئے طرفین ۲ فرماتے ہیں کہ اس روزے کی قضاء لازم نہ ہوگی اور نہ ہی شام تک کھانے، پینے اور جماع سے روکا لازم ہوگا ورنہ ضیافۃ اللہ سے عراض لازم آئے گا جو حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا: **فانه لو شرع فيه لا يلزمه الاتقان عند لمحي حبيفة ومحمد مكرام ابو يوسف** روزہ کو نماز پر قیاس کر کے یہ فرماتے ہیں کہ اس روزہ کی قضاء لازم ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک نہ اس روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور نہ اس نماز کی جس کو مکروہ وقت میں شروع کرنے کے حدود دیا ہو اور امام شافعی کی دلیل اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب گنہ چکا ہے۔

**حاشیہ:** اگر کوئی یہ فتویٰ کہ ہے کہ گفتگو کن افعال میں جس رخی ہے من پر نہیں وارد ہوئی ہو اور نہی وارد ہونے کے بعد اوصاف شروع ہوں اور وصفا غیر مشروع ہوں جبکہ محض نذر ماننا من کل وجہ ہے وصفا بھی ہے غیر مشروع نہیں ہے تو معذرت سے پورا آخر میں نذر ماننے کی مثال اس موقع پر کیوں پیش کی؟ تو اس کا یہ جواب پیش کر کے چھٹکارا حاصل

کیا چا سکتا ہے کہ ہم اگر کے روزے کی نذر مانا ہم اس میں روزہ کھلے کے حکم میں ہی ہے جیسا کہ اہل حق میں مذکور چکا۔

وَمِنْ هَذَا التَّرْوِيعِ وَطَلِيَ الْخَالِصُ لَهَاكَ التَّهْنِ عَنْ لَوْنِهَا بِاعْتِدَارِ الْأَذَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْتَلُونَكَ  
عَنِ الْمُجْبِضِ قُلْ هُوَ آتَى فَاعْتَرَلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمُجْبِضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ وَلِهَذَا  
لَكَ يَتَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوُطْئِ فَبُيِّنَتْ بِهِ أَحْصَاءُ الْوُطْئِ وَتَجَلَّى الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ  
وَبُيِّنَتْ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالْإِشْفَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّنِ لِأَجْلِ الْمُضَافِ كَانَتْ نَائِبَةً  
عَنْهُمَا فَلَا تَسْتَجِبُ النِّفَاقُ.

### ترجمہ

اور اسی نوع یعنی قبیح لغیرہ سے عائدہ عورت سے وطی کرنا ہے اس لئے کہ اس کے قریب جانے (وطی کرنے) سے  
نہی گندگی کی وجہ سے ہے اللہ تعالیٰ مثلاً کے فرمان یَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمُجْبِضِ الخ کی وجہ سے ”یہ لوگ آپ سے حیض  
کے متعلق سوال کرتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ وہ گندگی ہے یہی تو حیض کے زمانہ میں مورتوں سے الگ رہو اور ان کے  
قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔“ مٹی پاک ہوئے تک ان کے ساتھ نہ ملنا کرنا۔“

ولہذا الخ اور اسی وجہ (یعنی عائدہ سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ) سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام  
مرتب ہوں گے چنانچہ اس وطی عائدہ سے واپس کا تمکین ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت (مطلقہ مثلاً) زوج اول کے  
لئے حلال ہو جائے گی (یعنی اس وطی سے حال درست ہو جائے گا) اور اس وطی عائدہ سے واپس پر ہم اور عورت پر عورت  
(اگر شوہر طلاق دے دے) اور عورت کے لئے نفقہ کا حکم ثابت ہو گا اور اگر عورت (حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد)  
مہر کی وجہ سے مٹی اپنے مہر و صلہ کرنے کی غرض سے اپنے شوہر کو عورت دینے سے باز رہے یعنی دوبارہ وطی نہ کرنے  
و نہ تو وہ عورت صاحبین کے نزدیک ناشزہ یعنی بافرمان ہوگی لہذا وہ عورت مقدسہ تفتی نہ ہوگی۔

فحشر ویح: اس عبارت کو لا کر مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اصل میں یہ  
ضابطہ مذکور چکا ہے کہ افعال میں قبیح العیوب ہوتے ہیں جو کبھی بھی مشروع نہیں ہوتے حالانکہ ہم ان کے برخلاف دیکھتے  
ہیں، چنانچہ وطی فعل حی ہے اور حالت حیض میں وطی کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے لہذا اگر افعال میں قبیح العیوب اور بعد  
انہی غیر مشروع ہونے کی طرح حالت حیض میں وطی کرنا بھی قبیح العیوب اور غیر مشروع ہونا چاہئے حالانکہ حالت حیض میں  
وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اور بعد انہی مشروع ہے اسی وجہ سے اس وطی سے احکام ثابت ہوتے ہیں تو مصنف جواب دیتے  
ہیں کہ واپس افعال دینے سے کسی عتہ ہونے کے بعد مشروع نہیں رہتے اور قبیح لغیرہ ہوتے ہیں مگر جب س کے خلاف  
کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر فعل حی کے متعلق کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس سے اس فعل میں قبیح لغیرہ ہونا ثابت ہو تو  
بمجرہ فعل حی قبیح لغیرہ ہوگا چنانچہ حالت حیض میں وطی کے مسئلہ میں دلیل آیت قرآنی موجود ہے کہ یہ حرام العیوب نہیں ہے



بلکہ حرام الغیر اور قبیح الغیر ہے یعنی بوجہ گندگی حالت حیض میں وحلی کرنے کو منع فرمایا ہے، اپنا نچاڑ مارا بارہی ہے: **مستوطنك من المصحص قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المصحص ولا تقربوهن (ای فی المصحص) حتی یطهرن** البیع معلوم ہوا کہ اگر حالت حیض میں وحلی کر اسی (قیح الغیر) کی نوع سے ہے جس کو منع فرماتے ہیں اس طرح سے تعبیر فرمایا ہے، گویا باقی میں یوں کرو، عذابہ کہ افعال حرامہ سے بچنے کے بعد قبیح الغیر ہونے میں اس سے یہ بڑا یہ مستثنیٰ ہے لہذا یہ قبیح الغیر ہو گیا تو چونکہ قبیح الغیر وحلی منع ہونے کے بعد شروع ہوتے ہیں تو اس حالت حیض میں وحلی کرنا بھی شروع ہو جائے گا اور اس وحلی سے حکام بھی ثابت ہوں گے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ولهذا قلنا البیع اور اسی وجہ سے یعنی حالت حیض میں وحلی کے قبیح الغیر ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس وحلی پر احکام مرتب ہوں گے بطریقہ مذکور احسان الواضی یعنی جس طرح پاکی کے زمانہ میں اپنی بیوی سے وحلی صحیح کرنے کے بعد شوہر فصیح میں جاتا ہے اور اس کے بعد اگر اوپر کا ارتکاب کر لے تو اس پر حرج ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں بھی اپنی بیوی سے وحلی کرنے کے بعد شوہر کا فصیح ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اگر اوپر کا ارتکاب کر لے تو ہم ہوگا یعنی سو گڑے نہیں مارے جائیں گے بلکہ سزا دیا جائے گا کہ اپنی حالت حیض اور غیر حالت حیض کی وحلی میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں سے یکساں احکام ثابت ہوں گے بس فرق صرف اتنا ہے کہ حالت حیض میں وحلی چونکہ قبیح ہے اس لئے اس وحلی کو تو نہ ملے گا، فصیح ہونے کی وجہ سے شرائط ہیں ان کو ہمارے مائل میں بیان کر دیا یعنی غسل، بوسہ، حریت، اسلام، نکاح صحیح سے زانی یا متصف ہونا۔

۲. ونعلی المرافقة البیع: عقد غلو کے ساتھ اگر زوج زانی حالت حیض میں وحلی کر لے تو، شوہر اول کے لئے طلاق ہو جائے گی، یعنی طلاق کے لئے زوج زانی کرنا ضروری ہے تو جس طرح حالت طہارت میں زوج زانی کے وحلی کرنے سے طلاق صحیح ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں وحلی کرنے سے بھی طلاق صحیح ہوگا اور یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال نہ ہو جائے گی اور اس حالت حیض کی وحلی سے شوہر کے ذمہ کل میر و دنیا واجب ہوگا ایسا نہیں ہے کہ شوہر اس وحلی کو بھی نہ سمجھے بلکہ نکاح کھلے اور میر و دنیا دے بلکہ جس طرح طہارت میں وحلی سے کل میر شوہر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض کی وحلی سے بھی کل میر واجب ہوگا جبکہ میر سنی ہو (میر بوقت نکاح متعین کیا کہی ہو) اور نہ میر مشرک ہوگا اور اگر اس حالت حیض کی وحلی کے بعد شوہر طلاق دے تو عورت پر عرت واجب ہوگی یعنی جس طرح طہارت کی وحلی کے بعد طلاق دینے سے عرت واجب ہوتی ہے اسی طرح حالت حیض کی وحلی کے بعد طلاق دینے سے بھی عورت پر عرت لازم ہوگی، اس عرت کے زمانے کا شوہر پانچویں واجب ہوگا یعنی جس طرح اس عرت کا عقد واجب ہوتا ہے تو وحلی صحیح کے بعد عورت اپنے گھر سے تیسے میں نہ آوری پائی ہے اسی طرح اس عرت کا بھی عقد واجب ہوگا جو حالت حیض کی وحلی کے بعد طلاق دینے کی شکل میں گماری ہو رہی ہے۔

۳. ولو اعتصم البیع منسحب ہے کہ جب تک عورت اپنا میر جس اصول نہ کر لے تو اس کو اختیار ہے کہ شوہر کو

دلی نہ کرنے دے لیکن اگر ایک دفعہ دلی سلائی جتنی غیر حالت حیض میں دلی آرائی اور مہر کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو اگر دوبارہ شہرہ کو دلی کرنے سے انکار کرے اور مہر، نکلنے لگے تو صاحبین کے نزدیک یہ عورت ناشزہ کہلائے گی جتنی نافرمان، کیونکہ جب بلا سطنہ بہر یک دفعہ دلی کرنا بھی قویہ ہو جائے اس کو مہر کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے دلی سے انکار کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا بعینہ یہی اعتراض شکل میں بھی ہے: **فَمِنْ مَوَاضِعَ وَلَوْ امْتَنَعَتْ اَنْ تَبَيَّنَ كَرِهَ فِيهِ اَنْ تَعْرِتَ مَعَاتِ** حیض میں دلی پر قہر دینے کے بعد دوسری مرتبہ مہر نہیں کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے دلی پر قہر دینے کو یہ عورت ناشزہ وافر نہ کہلائے گی اور اس کو بیہوش کی مانا نہ ملے گا۔

تینوں عورت کا کچھ تو دلی کر لینا اور کچھ انکار کر دینا، فی کے ساتھ کچھ نہیں ہے، کسی نہ کرنے کا ہے۔

بب اپنی غرض خفی تو اپنی قبول تھا

اب مطلب نکلی آیا ہے نہ پہنچتے نہیں

لیکن امام الاصفیہ فرماتے ہیں کہ عورت کا جب تک شہرہ کے ذمہ مہر نہیں باقی ہے تو اس کو دلی پر قہر دینے کا مکمل اختیار ہے خواہ اس نے قبل از زہر حالت حیض یا غیر حالت حیض میں دلی بھی کر لی ہو، لہذا یہ عورت باوجود دلی پر قہر دینے کے نفقہ کی توقع ہوگی، لہذا شوہر کو چاہیے کہ لوگ اس کا مہر معطل داکرے پھر دلی کرنے کی سوچے، شعر:

کیا خوب سودا نقد ہے۔ اس ہاتھ دو اس ہاتھ لو

حافظہ: میر میں نہ معطل کی تصریح تھی اور نہ مؤخر کی، اب عرف کا تہرہ ہوگا۔

حافظہ: زمین کو نیز زہر اور تہرہ کو مہر مانا صحیح ہے۔

### اختیاری مطالعہ

محیط صدر کسی معنی العیض، فاعلہ لو عن ای فاعلہ من ولا تتعذر عن فی هذه الحالة لیرید ان یرب نرم کا مصدر (قریب ہونا) نسکون مصدر تعلقین قدرت دینے ناشزہ (ان) کام نام نہ نازل کرنے والے مصدر نشوزا۔

رَحْمَةُ الْفَضْلِ لَا تَخْفَى تَرْكِبُ الْأَحْكَامِ كَطَلَايَ الْخُتُفِ وَالْوَضُوءُ بِالْيَدِ الْمُغْتَسَبَةِ وَالْإِصْبَاطُ بِفَوْسِ مَغْضُوبَةٍ وَالذَّنَجُ بِسُكُنٍ مَغْضُوبَةٍ وَالضَّلَوةُ هِيَ الْأَرْضُ الْمَغْضُوبَةُ وَالْبَيْعُ فِي زَلَّتِ الْبَيْدَةُ فَإِنَّ تَرْكِبَ الْحُكْمِ عَلَى هَذِهِ التَّضَرُّفَاتِ مِنْ أَشْبَهَ بِهَا حَتَّى الْخُفَةِ

### ترجمہ

اور فضل کا حرام ہونا احکام بہر رب ہونے کے معانی نہیں ہے جیسے فیض والی عورت کو حلاق وین اور غصب کر دہ پانی سے وضو کرنا اور غصب کر دہ مکان سے فکا کرنا، اور غصب کر دہ چھری سے زخم کرنا، اور جائز بیع کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا اور اذان صد کے وقت بچ کرنا، ایسے ان تمام تصرفات میں ان تمام افعال و اعمال پر باوجود ان کے قربت پر مشتمل ہونے کے حکم بہر رب ہوگا۔

**تشریح:** ناقص میں یہ بات بیان کی تھی کہ حالت حیض میں وہلی کرنا حرام ہے تو اعتراض وارد ہوا کہ جب حالت حیض میں وہلی کرنا حرام ہے تو اس سے احکام شرعی کیونکر ثابت ہوں گے کیونکہ غم شرعی تو اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے جو فعل حرام اور معصیت سے حاصل نہیں کی جا سکتی، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

چند نسبت خاک را بنام پاک

لہذا نعمت کا حرام اور معصیت سے کیا جڑ تو صفت اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کسی فعل کا حرام اور معصیت ہونا اس سے احکام ثابت ہونے اور اس پر احکام مرتب ہونے کے معنائی نہیں ہے لہذا فعل حرام سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، سماعت فرمائیے گا۔

**مثلاً حالت حیض میں طلاق دینا بدعت ہے** لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دے دی تو واقعہ ہو جائے گی اور اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی اس مطلقہ سے وہلی کا حرام ہونا، زوجین میں جدا ہونے کا ثابت ہونا، عورت پر عدت کا واجب ہونا اور مرد پر عدت کا نفع واجب ہونا وغیرہ تمام احکام ثابت ہوں گے، اسی طرح غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے اسی پانی سے وضو کر لیا تو اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی وضو ہو جائے گا اور اس وضو سے نماز پڑھنا اور قرآن شریف پڑھنا وغیرہ صحیح ہوگا۔

اسی طرح غصب کردہ حیرکان، غنجل، بندہ، وغیرہ سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے شکار کر لیا تو اس کا کھانا **حلال** ہوگا اسی طرح غصب کردہ چھری اور چاقو سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے ذبح کر لیا تو ذبیحہ حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ زمین یعنی ایسی زمین جس پر جائز قبضہ کر لیا ہو اس میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو ہو جائے گی اسی طرح بھوت اذان بعد صبح منع اور مکروہ ہے لیکن اگر کسی نے یہ صبح کر لی تو یہ صحیح عقیدہ ملک ہوگی۔

**خلاصہ:** کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے معنائی نہیں ہے، لہذا مذکور تمام تصرفات کے حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود ان پر احکام مرتب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ حالت حیض کی طلاق واقع ہو جائے گی اور غصب کردہ پانی سے اگر وضو کر لیا تو اس وضو سے نماز پڑھنا درست ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

**نوٹ:** ایسے ہی باپ کا اپنے بیٹے کی باندگی سے وہلی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے، باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا تو اس باندگی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس باندگی کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

### اختیاری مطالبہ

آپ کے ذہن میں یہ بھی آ سکتا ہے کہ بیچ فدا کر پینے کے بعد تو حقیقہً پینے کا ذوق ضروری تھا تو ارض منصفہ ہمیں اگر نماز پڑھی تو فرض دوسرے ساتھ ہو جانے کا اس نماز کو ذکر غیر منع پڑھیں جس میں اگر نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ دونوں صحیح ہیں، لہذا آپ کے اختیار سے اس نماز کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔

● قیغی خیرہ کی اور نہیں ہیں۔ قیغی خیرہ یا خیرہ و منفیہ قیغی خیرہ بلا اہل البیح

قیغی خیرہ یا خیرہ و منفیہ: وہ ہے جو کسی وصف پر شرعاً کی وجہ سے قیغی ہو اور کا حکم ہے کہ یہ اصلاً شرعاً اور اصفاً غیر شرعاً ہوتا ہے، لہذا اس کے اندر اصل میں کسی طرف نظر کرتے ہوئے جو از کا حکم لگایا جائے گا اور وصف متصل کی طرف دیکھتے ہوئے عدم جواز کا اور اس قسم کے اندر احکام کے سلسلہ میں دونوں جانبوں کی رعایت کی جائے گی یعنی جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے اعمال کی محبت اور تنوید کے مفید ملک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور شریعت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مٹا بھی ہوگا اور عدم جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جائے گا کہ یہ تنوید جو اصفاً غیر شرعاً ہیں قیغی جائیں، جیسے بیچ کا سودہ کہ مفید ملک ہوگی مگر حجتاً نہیں ہے اس کا قیغی کرنا ضروری ہوگا اسی طرح ایام تشریق کے روزے اور قبیح المعزہ لا اہل الجمعہ وہ ہے کہ شریعت نے جس سے کسی خارج غیر لازم کی بنا پر کسی کو اسی کا حکم یہ ہے کہ شریعت اس کی محبت کا وجہ کرتی ہے اور اس پر احکام مرتب ہو جاتے ہیں گناہ اور قباحت کے ساتھ ساتھ جیسے ہمہ کی تو ان اول کے بعد قیغی کرنا کبیح منعقد ہو جائے گی لہذا مشتری کو کس اور بائع کو بیچ کی ہر دو کی کر لازم ہوگا البتہ خلاف شرع کام کا ہر کتاب کرنے کی وجہ سے مٹا ہوگا اسی طرح ارض مکتوبہ میں اگر نذر چاہے تو نماز ہو جائے گی مگر مٹا نہیں ہوگا۔

نوٹ: قیغی علیہ کی تمام صورتوں کو فقہاء باطل کا نام دیتے ہیں اور قیغی خیرہ کی قسم اول کو فاسد کا، کیونکہ اس معاملہ کو فاسد کرنا اور اس کو توجہ ضروری ہوتا ہے اور دوسری قسم کو فاسد کا نام دیتے ہیں اس لئے وہ مٹا کے ساتھ ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور شریعت اس کو لغو کرنے کا حکم نہیں دیتی۔

وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ فَلَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيُتَبَدَّلُ الْبُكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ لِأَنَّ التَّهْنِ عَنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ بِسَوْنِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌّ وَإِنَّمَا لَمْ تَقْبَلْ شَهَادَتَهُمْ لِفَسَادِ لِي الْأَذَاءِ لَا لِغَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ الْبُكَاحُ لِأَنَّ ذَلِكَ أَذَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا أَذَاءُ مَعَ الْفَسَقِ

### تفسیر حصہ

اور اسی اصل (کی اصل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے) سے تعریفات شرعیہ سے لگاتار شرعیت کا تقاضا کرتی ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے باری تعالیٰ کے قول وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا کے بارے میں کہا کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہذا فاسقوں کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائیگا اس لئے کہ بغیر شہادت کے قبول شہادت سے بھی محال ہے و انما لم تقبل البیخ اور ان کی گواہی اور شہادت میں فساد یعنی احتمال کذب کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ کہ (ان میں) بالکل شہادت (کی اہلیت) نہ ہونے کی وجہ سے و علیٰ هذا البیخ اور اسی بناء پر (کہ فاسق یعنی محدودین فی انفس کی گواہی ان کی اور شہادت میں فساد اور احتمال کذب کی بناء پر قبول نہیں کی جاتی) ان محدودین فی انفس پر ان کو واجب نہ ہوگا کیونکہ گمان اور شہادت ہے اور نفس کے ساتھ اور شہادت نہیں ہوتی۔

تفسیر: کل اذیہ آپ حضرات پر وہ چکے ہیں کہ افعال شرعیہ یا جو متنی عنہ کے شرعاً رہتے ہیں یعنی

تصرفات شرعیہ سے نہیں ان تصرفات و افعال کی بناء پر شریعت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بھی آپ نے بڑھایا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا شریعت و احکام کے متعلق نہیں ہے، لہذا اس اصل کا اعتبار کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً** اَنَدَاؤُ لَكَ هُمْ اَلْغَافِقُونَ کے اندر یہ حکم بہت کیا گیا ہے کہ محدود فی القذف کی کبھی بھی شہادت قبول نہ کی جائے (یعنی جو شخص کسی پاکدامن عورت پر زنا کی جہمت لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اس پر محدود فی القذف نافذ ہوگی یعنی اس کو اتنی ڈرے لگائے جائیں گے اور اگر وہ غلام ہو تو چالیس کوڑے)۔ اور دونوں فاسق ہیں مگر اس میں سے ہی ان کا اہل شہادت ہونا معلوم ہو گیا، کیونکہ محدود فی القذف کی شہادت قبول کرنے پر انکی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ میں سے ہونے کے بعد بھی شروع رہتے ہیں، معلوم ہوا کہ محدود فی القذف کے اندر شہادت کی اہلیت اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ اگر محدود فی القذف میں شہادت کی اہلیت نہ ہوتو ان کی شہادت قبول کرنے پر انکی وارد و کرم فعل عیث ہے اور اس میں سے عاجز کو بھی کربلا زما آئے گا، جیسا کہ اندھ سے کہنا کہ مست دیکھ، معلوم ہوا کہ بغیر اہلیت شہادت کے شہادت کے قبول کرنے سے منع کرنا محال ہے تو جب محدود فی القذف میں اہلیت شہادت ثابت ہوگئی تو چونکہ نفس شہادت سے نکاح منع ہو جاتا ہے، لہذا محدود فی القذف کی نفس شہادت سے نکاح منع ہو جائے گا اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ اگر نکاح کے وقت دو محدود فی القذف شخص موجود ہوں اور یہ زوجین کے ایجاب و قبول کو سن لیں تو نکاح منع ہو جائے گا **وَالنَّاسُ لَمْ يَفْعَلِ الْبَیْعَ** سے مصنف ایک الحاکم کا جواب دے رہے ہیں مگر یہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جب نسائی اس شہادت میں سے ہیں تو ان کی شہادت قبول کی جانی چاہیے تو مصنف جواب دیتے ہیں کہ اداہ شہادت یعنی باضاہلہ قاضی کی عدالت میں گواہی دینے کے یہ لوگ اہل نہیں ہیں کیونکہ ان کی شہادت میں جھوٹ اور فساد کا اندیشہ ہے اور یہ حضرات پاکدامن عورت پر جہمت لگانے کی بناء پر مجرم بالکذب بھی ہیں اس بناء پر ان کا شہادت دینا قابل قبول نہیں ہوگا، اس بناء پر نہیں کہ یہ شہادت ہے باہل اہل نہیں ہیں بلکہ اداہ شہادت میں فتن و فساد اور کذب کی بناء پر، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ فاسق کی قبول شہادت کے دو طریقے ہیں:

۱۔ اداہ شہادت کے ضمن میں قبول شہادت ہو مثلاً قاضی کی عدالت میں چاکر گواہی دینا تو یہ تو ان کی جانب سے کبھی بھی قابل قبول نہ ہوگی۔

۲۔ نفس شہادت یعنی ثبوت نکاح کے حق میں شہادت تو یہ معتبر ہے لہذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے دو فاسق محدود فی القذف کی موجودگی میں نکاح کرے اور قاضی کو سن نکاح کی خبر کر دیں تو قاضی پر واجب ہے کہ اس نکاح کو نافذ کرے کیونکہ وہ دونوں گواہ اہل شہادت میں سے ہیں یعنی ان میں شہادت کی اہلیت ہے کیونکہ ان کی شہادت قبول کرنے پر انکی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ میں سے ہونے کے بعد شروع رہتے ہیں۔

**وَعَلَىٰ هَذِهِ الْبَیْعَ** چونکہ محدود فی القذف کی اداہ شہادت بیہوش میں فساد ہونے کے قابل قبول نہیں ہوتی تو ان پر لعن بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعن محض اداہ شہادت کے ہے اور آپ حضرات نے بڑھایا ہے کہ فتن کے ساتھ اداہ

شہادت منجھ تکمیل ہے۔

لعان کا طریقہ: جب کوئی شوہر اپنی بیوی کو زندہ کی تہمت لگاے یا بھلا کا پیدا ہوا اس کے بارے میں یہ کہے کہ یہ میرا لڑکا نہیں ہے نہ معلوم کس کا ہے؟ تو حکم یہ ہے کہ عورت حاکم شرعی کا قاضی کے پاس فریاد کرے اور حاکم دونوں سے حصر لیں۔ اولاً شوہر کو قسم کھلائے اور شوہر یوں کہے کہ میں خدا اگر گواہ کرے کہتا ہوں کہ جو بات میں نے کہی ہے میں اس میں سچ ہوں اور چہ در شہادتیں اس طرح کہے اور پانچویں دفعہ اس طرح کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو پھر عورت پادھر تہ کہے کہ میں خدا اگر گواہ کرے کہتی ہوں کہ جو تہمت اس نے مجھے لگائی ہے اس تہمت میں یہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ اس طرح کہے کہ اگر اس تہمت میں یہ سچا ہوتا مجھ پر خدا کا نقیبہ تو نے جب دونوں قسم کھ لیں تو قاضی دونوں میں جدا گیری کراوے اور یہ طلاق یا نسی کے حکم میں ہوگا، اور یہ لڑکا ماں کے حوالہ ہوگا اس قسم کسی کو لعان کہتے ہیں، اقرآن شریف کے اٹھارہویں پارہ کے اعداد سورہ نور میں اس کا تفصیلی بیان ہے۔ مصنف کی عبارت کی تشریح تو کھلی ہوئی مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں انہی معلومات ہیں اس لئے ایک نظر ضرور ڈالیں، کسی موقع پر یہ بانہی کام آسکتی ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

فقہاء اصحاب کی درنصیب ہیں، ایک تودہ جس کا حدیث میں اعتبار کیا گیا ہے کہ منکر کرنے کے لئے حصن ہوا ضروری ہے یعنی نکاح صحیح کے بعد ہم ہمسری بھی ہوگی، نہ دو عاقل، بالغ، مسلمین اور آزاد اور مرد و عورت، جس کا حدیث میں اعتبار کیا گیا ہے یعنی جس پر ناکہ اور نام لگایا ہو اور حصن یعنی پاکدامنی ہو یعنی پہلے بھی اس پر ناکہ نہ ہو اور والدین بزرگوار المستحسب ثبہ لم یأتوا یا ذنبہ لم یضربا، میں میں مراد ہیں، حدیث میں اس وقت جاری ہوگی جب اختلاف نہ ہو، جس پر تہمت نہ لگائی گئی ہے وہ حد جاری کرنے کا مطالبہ بھی کرے اور نہ حد ساقط ہو جانے کی (پادھر) خلاف حدیث کے کہ وہ خاص حق بند ہے اس لئے یہ حال میں نافذ ہوگی کوئی مطالبہ کرے یا نہ کرے، حدیث میں محدودی القذف کی شہادت معذرات میں قائل قبول نہ ہوگی البتہ و یا نہ تہمت میں بعد تہمت ان کی شہادت قائل قبول ہوگی جیسے رویت ہلال میں (بیان القرآن) حدیث میں محدودی القذف کے بارے میں قرآن میں ہے (الْمُطَلِّقُ لَمَّا بَلَغَ الْإِفْطَارِ مِنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ وَأَصْلُهُ) فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ توبہ کر لینے کے بعد گناہ معاف ہو جاتا ہے مگر خطبہ کے نزدیک ان کی شہادت بعد توبہ بھی قائل قبول نہ ہوگی لہذا الاطلاق غایب کا تعلق والوفلت ہم الفاسقون سے ہے یا پھر بعد توبہ کے چرک فسخ قسم ہو گیا توبہ توبہ و یا شہادت قائل ہوگی جو بعد قسم مراد بھی جیسے دانت کھندہ میں بعد توبہ شہادت قائل ہو جائے گی، مراد شہادت ہو بعد کھندہ دانت مراد ہے توبہ بعد توبہ بھی قائل نہ ہوگی کیونکہ ان کا محدود ہوا بعد توبہ بھی باقی ہے، ظاہر ہے کہ محدثین نے غلط فہم ہوئی اور اس میں غلطی کرتے ہیں کہ توبہ کر لینے کے بعد دومرود الشہادتیں نہیں رہا جیسا کہ فاسق نہیں رہا، توبہ بعد حال میں ان کی شہادت قبول ہوگی، حدیث میں شوہر بیوی میں ہوتا ہے نہ کہ ان کے غیر میں، اور لعان کے بعد شوہر بیوی ایک دوسرے پر بیعت کرتے ہیں، لہذا شوہر کو چاہیے کہ اس کو طلاق دیدے اور شوہر طلاق نہ دے گا تو حاکم ان دونوں میں توبہ کرے گا، جو حکم طلاق ہوگی اور اب بھی ان دونوں کا نکاح نہ ہو سکے گا، حدیث میں جب لعان ہو چکا تو جو پیشاں اصل سے جدا ہو اور اس عورت کے تشریح کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اس کی ماں کی طرف

کی جائے گی **حاشیہ:** شہادت کے لئے ایک شرط ہوتی ہے ایک سبب، ایک دکن، ایک حکم، شرط تو متصل کامل اور ضبط اور  
الہیت کا ہونا ہے اور جب مدعی کا گماہوں سے کوئی شہادت کو طلب کرتا ہے اور دکن وادی میں ان شہادت کا استعمال کرتا ہے  
اور حکم کا معنی ہر گواہ کے متعلق کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ (تذکرہ میں ص ۲۳) **حاشیہ:** شہادت کے چار درجے ہیں نہ  
اثبات کے لئے اور اس میں چار درجہ کا ہونا ضروری ہے نہ کہ جو درجہ کا، لیکن نہ مستند ہوا عیبوں اور بعداً متحکم میں  
اربعہ مؤثرت ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تائید کر ہے۔ مع البیہ عدوی یعنی صدوق، صد شرب، صد خوف اور ان میں  
دوم درجہ کا ہونا ضروری ہے نہ کہ صورت کا، لیکن واستند ہوا شہیدیں میں رجالکم مع برائے اثبات دیگر حقوق  
حقوق مالہ، الخیر، البیہ، ظلال، ادا حق، رضاعت، وصیت، رجعت، حمل مال میں برائے ارشاد، اذ قالت سب، خیر، اور ان  
میں دوم درجہ کا ایک مرد، دوم درجہ کی کوئی کافی ہے دلیل: لہذا نہ ہو کہنا رجلین، رجلین، وامرأتان مع وادعت،  
بکارت، محبوبہ، اور ان میں دوم درجہ ہوں تو کفایت ہے اور ایک آزاد مسلمان بکارت کی گواہی بھی کافی ہے، صدیق میں ہے  
کہ ان چیزوں میں عورت کی گواہی کافی ہے جس کی طرف مرد نظر نہیں کر سکتے۔

**فصل:** فی تعریف طریق العزاد بالنسب، اعلم ان یستوفی العزاد بالنسب من طوقار منہا:  
ان النسب اذا كان حقیقۃً یعنی ومخاراً لا غیر فالْحَقِیْقۃُ اُولٰٓئِیْ مَنَالۃُ مَا قَالَ عَلَمَانُ مَا النَّسَبُ  
الْمَخْلُوقۃُ مِنْ مَاءِ الزَّوْجِ یَخْرُجُ عَلٰی الزَّوْجِ بِكَاسِہَا، وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجْعَلُ وَالْمُصَحِّحُ مَا قُلْنَا  
بِزَوْجِہَا بِنۡتَ حَقِیْقۃً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِہٖ تَعَالٰی حَزَمْتُ عَلَیْکُمْ اَھْلَکُمْ وَبَنَاتِکُمْ وَتَقْرَعُ بِنۡتُ  
الْاَحْکَامُ عَلٰی الْمُنْصَحِیۡنِ مِنْ خَلِیْلِ الْوَلَدِیِّ وَوَلَدِیِّ الْوَلَدِیِّ وَبَنَاتِیِّ وَبَنَاتِیِّ الْوَلَدِیِّ  
وَبَنَاتِیِّ الْمُنْصَحِیۡنِ عَنِ الْمَخْرُوجِ وَالْمَخْرُوجِ۔

### تشریح

یہ فصل قصوں کی مراد کے طریقہ کو بچانے کے بیان میں ہے، جانا چاہیے کہ قصوں کی مراد کو بچانے کے لئے  
متعدد طریقے ہیں، ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کیسے حقیقت، اور دوسرے معنی کیلئے  
بہاڑ ہو حقیقت (پر محسوس) بہتر ہے، اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء و افتاء نے فرمائی ہے کہ زنا کے بانی یعنی  
زنا کے تصور معنی سے پیدا شدہ جوئی زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہے اور اس میں شافعی نے فرمایا کہ نکاح بدل سے (یعنی  
زانی کا اس لڑکی سے جس کے زنا سے پیدا ہوئی نکاح حلال ہے اور شیخ بات یہی ہے جو ہم نے بھی (یعنی اس لڑکی  
سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے اس لئے کہ وہ لڑکی اس کی حقیقتاً بی بی ہے پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم  
امہاتکم وبناتکم کے تحت داخل ہوگی، اور اس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام مستخرج ہوں گے  
یعنی اس لڑکی سے (نکاح کر لینے کے بعد) کوئی کا حلال ہونا اور زانی پر (نکاح کر لینے کے بعد) کوئی کا حرام ہونا اور فقہ کا  
لازم ہونا اور وراثت کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے باہر جانے پر منع کرنے کی ولایت اور استحقاق کا حاصل ہونا۔

**تشریح:** اس فقرے کے اندر قرآن وحدیث کی مراد معلوم کرنے کے طریقوں کا بیان ہے لہذا مستحکم چہ

ایسی مثالیں پیش کریں گے جو درحقیقت مردہ کی شناخت کا صحیح طریقہ ہے اور اس کے بعد چند ایسی مثالیں بھی پیش فرمائیں گے جو مردہ کی شناخت کا صحیح طریقہ نہیں ہے بلکہ وہ طریقے تسکات متعینہ میں سے ہیں، جس کا تعصیل بیان آئے آ رہا ہے۔ **وہلا طریقہ** پہلے آنجناب عالی مسند شیعہ، مسند یہ ہے کہ قرآن کی آیت **وَمَنْ تَعَالَىٰ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ** و **وَمَنْ تَعَالَىٰ عَلَيْهِمْ** میں ان مردوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے، جملہ ان کے ایک صورت بنت یعنی بیٹی بھی ہے یعنی اپنی بیٹی سے نکاح کرنا حرام ہے لہذا اختلاف کے نزدیک زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانیہ پر حرام ہوگی، اور شافعی کے نزدیک حرام نہیں ہوگی مگر صحیح روایت یہی ہے جو احناف نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی وہ زانیہ پر حرام ہے۔ حتیٰ زانیہ کا اس سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لڑکی زانیہ کی بیٹی ہے، لہذا اس کے **وَمَنْ تَعَالَىٰ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ** و **وَمَنْ تَعَالَىٰ عَلَيْهِمْ** کے تحت واقع ہونے کی وجہ، چر اس سے نکاح کرنا صحیح نہ ہوگا۔

**ضابطہ:** اب مراد پہچاننے کا طریقہ اور ضابطہ شیعہ، ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک حقیقی اور دوسرا مجازی، تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اولیٰ سے مراد جو پ ہے جیسا کہ حقیقت و مجاز کی بحث میں اس کی تفصیل مقرر ہو چکی ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو خواہ اس کا کوئی مجاز متعارف ہو یا نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ یعنی ضروری ہے، لہذا انتہائی معنی بیٹی کا ایک معنی حقیقت لغویہ کے اعتبار سے ہے اور دوسرا معنی اس کے حقیقی معنی میں یعنی جو لڑکی جس کے نطفہ میں سے پیدا ہوگی اس کی بیٹی کہلائے گی، لہذا زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانیہ کی بیٹی ہے، امام ابوحنیفہ نے اسی معنی کا اعتبار کیا ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ وہ لڑکی جو زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو اس سے زانیہ کا نکاح کرنا حرام ہے، اور بہت کے دوسرے معنی حقیقت لغویہ و شریعہ کے اعتبار سے ہے کہ عرف اور شرع میں بھی اس مورد کو کہتے ہیں، جس کا نسب باپ سے ثابت ہو یعنی النسبۃ للمی الاب چنانچہ امام شافعی نے اسی معنی عربی و ذہری کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانیہ کی بیٹی نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی کا نسب زانیہ سے منسوب نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں فرمایا ہے **الولد للفراش وللعاهر الحجر** یہ صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانیہ کے لئے پھر ہیں اور جب یہ لڑکی زانیہ کی شرعاً و عرفاً بیٹی نہیں ہے تو شرعاً زانیہ کا اس لڑکی سے نکاح کرنا حرام نہیں ہوگا بلکہ نکاح کرنا صحیح ہوگا۔

**والصحيح المباح** مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح روایت یہی ہے جو ہم نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس سے زانیہ کا نکاح کرنا حرام ہوگا کیونکہ **وَمَنْ تَعَالَىٰ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ** کی حقیقت بیٹی ہے لہذا وہ حرمات علیکم امہاتکم و بناتکم المباح کے تحت داخل ہوگی اور نکاح حرام ہوگا اور زنا سے منسوب کی دلیل وہی ہے کہ جب لفظ کے معنی حقیقی اور معنی مجازی جمع ہوں تو معنی حقیقی مراد ہوں گے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ بہت کے حقیقت شریعہ و عرفہ والے معنی (جس کا امام شافعی نے اعتبار کیا ہے) حقیقت لغویہ کے مقابلہ میں مجاز مجازی کے ہے لہذا حقیقی معنی مراد لیں گے یعنی حقیقت لغویہ، اور زانیہ کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا مجازاً بیٹی ہونے کے صحیح نہ ہوگا۔



**فتاویٰ:** حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک آپ حضرات نے پہلے پڑھا کیا کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف بھی ہو تو حقیقت پر عمل کرتا ہے نہ کہ مجاز متعارف پر۔

**استدعا:** امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب رتہ کے تعلق سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے تو زانی سے اس کا نسب ثابت ہوتا چاہے۔ ﴿۱﴾ شرعاً نسب ثابت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نکاح ہو یا ملک ہو جبکہ رتہ میں ایسا نہیں ہے۔ اس لڑکی کا زانی کی حقیقت بیٹی ہوتی ہے امر آخر ہے، یعنی اس کا تعلق بزرگیت والی سے ہے ظاہر ہے کہ یہ لڑکی فی الواقع زانی کا جزو ہے۔ لہذا اعتراض، اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حلت و حرمت میں چونکہ حرمت کا پہلو اختیار کیا جاتا ہے لہذا اس لڑکی کو زانی کی بیٹی، من کر اس سے نکاح کرنا زانی کے لئے حرام ہوگا نیز حدیث سے بھی نسب ثابت نہ ہونا ثابت ہے الْوَلَدُ لِلْفَرْعِشِ وَلِلْمَعْبُورِ الْمَعْبُورِ یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پھر ہیں۔

وینصرف منه الأحكام الیہ امتثال و شمول کے مابین مستند و معروف میں اختلاف ہونے کی بناء پر احکام میں بھی اختلاف ہوگا یعنی زانی اگر رتہ سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کر لے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے تو ان کے نزدیک بھی کرنا صحیح معلول اور جائز ہوگا نہ کہ حرام ہے نزدیک کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح ہی صحیح ہے ہوگا لہذا جب امتثال کے نزدیک زانی کا اس لڑکی سے نکاح ہی درست نہیں تو وہی کیسے درست ہوگی، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کے ذمہ میراث اگر نادر اس عورت کو نفقہ دینا واجب ہوگا نہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح ہی صحیح ہے ہوگا، نیز امام شافعیؒ کے نزدیک زوجین میں سے کسی کے مرنے پر بام وراثت جاری ہوگی کیونکہ یہ عورت اس زانی کی بیوی ہے لہذا زانی اس کا شوہر ہے اور شوہر بیوی میں وراثت جاری ہوتی ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک وراثت جاری نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کا نکاح ہی صحیح نہ ہوا تھا لہذا دونوں ایک دوسرے کے لئے انجمنی کے درجہ میں ہیں اور اجنبیت کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کو اس عورت کے بائیکاٹ جانے پر مردک ٹوک کی ولایت اور استحقاق ہوگا مگر امام صاحبؒ کے نزدیک زانی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ نکاح صحیح نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کی بیوی ہے ہی نہیں، اگر اس کو باہر آئے جائے اور اصرار دھمکوں سے منع کرے۔

**خوف:** یہ سوچنا کہ چلو بیوی ہی نہیں، بیٹی تو ہے اور باپ اپنی بیٹی کو باہر گھسنے کو منع کر سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ لڑکی اس زانی کی شرعاً بیٹی نہیں ہے بلکہ اس کو مقام حرمت میں خلیا طائی کہا گیا ہے اور نکاح کو حرام قرار دینا لیا ہے اسی وجہ سے اس لڑکی کو زانی کی وراثت بھی نہیں ملے گی۔

**فتاویٰ:** خرد و دیوانہ میں حلف، عطف، نصیری ہے نیز یہ بھی ایک قول ہے کہ بروز کا استعمال لغائے حاجت میں ہوتا ہے اور خرد و دیوانہ عام ہے۔

**فتاویٰ:** امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح قطرہ لڑکی سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس کو ملک مجنوں میں رکھا کہ اس سے وہی کرنا صحیح نہیں ہے۔

**الفحو واللفظ** مثالہ اے مثال حمل اللفظ علی الحقیقۃ الجریان مصدر ضرب التوارث مصدر نقل البروز مصدر مہر مہران کی طرف نکلا۔

وَمِنْهَا أَنْ أَخَذَ الْمُخْتَلَفُ بِذَا أَوْجَبَ تَحْصِيصًا فِي النَّصِّ ذَوْنِ الْآخِرِ، فَالْحَمْلُ عَلَى مَا لَا يُسْتَلْزَمُ التَّحْصِيصُ أَوَّلَى، بِمِثَالِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: أَوْ لَأَصْلُكُمُ النِّسَاءُ فَالْمُتَلَابَسَةُ لَوْ حَبِثَتْ عَلَى الْوِفَاقِ كَانَ النَّصُّ مَغْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورِهِ وَخَوْدِهِ وَلَوْ حَبِثَتْ عَلَى النَّصِّ مَا لَيْتَهُ كَانَ النَّصُّ مَغْمُولًا بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ، لِأَنَّ مَنَ الْمَحْذَرِ وَالطُّفْلَةَ الْمُعْتَبِرَةَ جَدًّا غَيْرَ نَاقِضٍ لِلنُّصُوصِ لَمْ يُفْصَحْ قَوْلِي الشَّاهِدِ، وَتَشْتُرُغُ بِئِذِ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمُتَدَفِّعِينَ بِسَبَابَةِ الضَّلُوعِ، وَمَنْ الْمَغْضُوبُ وَذَوُ الْحَوْلِ الْمُسَجَّدُ وَصِبْغَةُ الْإِيمَانَةِ وَكُلُومُ التَّيْمَةِ عِنْدَ غِلْمِ الْعَمَاءِ وَتَذَكُّرُ النَّفْسِ فِي نَهَابِ الضَّلُوعِ.

### ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ وہ احتمالوں میں سے ایک تھاں جب نفس کے اندر تخصیص کو جاری نہ کرے نہ کہ وہ اس احتمال پر نفس کو محمول کرنا جو تخصیص مستلزم نہ ہو یہ ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول او لا متنبہ النساء میں ہے جس ملامت کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں نفس (یعنی قرآن کی مذکور آیت) محمول ہوگی اور اگر ملامت کو اس بایہ پر محمول کیا جائے تو نفس کثیر صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوگی کیونکہ تمام اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو بچہ وضو کوڑے والا نہیں ہے حضرت اہم شافعی کے دہلوں میں سے اس قول کے مطابق اور اس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرق ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا و قرآن شریف کے مجھنے اور مسجد میں داخل ہونے کا جائز ہونا اور ملامت کا صحیح ہونا (احناف کے نزدیک) اور پانی کے معدوم ہونے اور دورانِ بدن نہ لگس بائید یا جانے کے وقت نجس کا لازم ہونا (اہل شافعی کے نزدیک)۔

**تشریح:** انصاف کی مراد کو بچکانے کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی نقطہ میں دو معنی کا احتمال ہو اور ان دونوں معنی میں سے ایک کو مراد لینے میں نفس کے اندر تخصیص لازم آتی ہو نہ کہ دوسرے معنی مراد لینے میں تو وہ معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو جیسے اَوْ لَأَصْلُكُمُ النِّسَاءُ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا مِنْهُ طَيِّبًا اگر کوئی شخص عورت سے ملامت کرے تو طہارت ٹوٹ جائے گی اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا چاہیے گا اس آیت میں لَا تَمْسُكُمُ بَابِ مَلَامَتِهِ سے ہے اس کا مصدر ملامت ہے اور ملامت کے دو معنی ہیں طہارت کا بایہ یا کسی اور چیز سے چھوٹا ہونا یا شافعی کے معنی و بید مراد ایسا ہے کیونکہ ملامت مشتق من الکسر ہے اور لَامَسْتُکُمْ میں ایک قرآنہ شتم بھی ہے اور نفس اور کمال اہمیت میں دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی کس بایہ قول تعالیٰ وَاقِلْ لَعَنَتْنَا لَعْنَةً وَار

مس کا باندھنا اس کے حقیقی معنی میں اور بھاری اس کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی کو مراد لینا زیادہ بہتر ہے معنی مجازی کے مترادف ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے بھاری کے معنی کو ترجیح دی ہے کیونکہ ملامت سے بھاری مراد لینے کی عقل میں نہیں تہا صورتوں میں معمولی بہ ہوگی اور تخصیص لازم نہیں آئے گی۔ یعنی بھاری قصد ہو یا مہربا جائز ہو یا ناجائز دینی مفکوح سے ہو یا حرام یا ناجائز ہے۔ ہر صورت میں انھیں طہارت کا حکم ہوگا بر طواف میں۔ ہر مراد لینے کے اس عقل میں نہیں کے اور کثیر صورتوں میں تخصیص لازم آئے گی اور نہیں جی۔ شکاں میں معمول بہ نہیں رہے گی مثلاً حکام معنی ان صورتوں کو چھوٹے سے وضو نہیں ٹوٹے گا جن سے کلام عام ہے اور بہت چھوٹی جگہ (غیر منہا اور غیر مراد) کو چھوٹے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا اور ہر شے معنی کے اور اس میں سے اس تو سبھی ہے کہ بہت چھوٹی جگہ کو چھوٹے سے وضو نہیں ٹوٹتا لہذا انھیں مذکور سے مس کا باندھنا مراد لینے کی عقل میں یہ نہیں حکام اور زیادہ چھوٹی جگہ کو چھوٹے کے علاوہ کے ساتھ خاص ہو جائے گی۔ لہذا جب مس کا باندھنا مراد لینے کی عقل میں نہیں جس تخصیص مراد آتی ہے تو ملامت سے بھاری کے معنی مراد لینا بہتر ہوگا لہذا مس کا باندھنا عقل میں جب بہت بہتر باقی رہے گی اور عقل وضو کا حکم نہ ہوگا نیز اذنیہ کے مسلک کی سواہد بھی بہت سی دلیلیں ہیں ما حضرت عائشہؓ زینابیؓ میں کمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بفضل بعض مسابہ تم بھونچ ابی الصلاۃ ولا یخوضا۔ حضرت امی عباسؓ جو ترجمان القرآن ہیں ان سے ابو لایسب النساء کے طے میں حقوق ہے کہ کس سے مراد بھاری ہے یہ نہ تہا السکیت نے اصحاب المتعلق میں ذکر فرمایا ہے کہ کس جب قصد (حجرت) کے ساتھ مل کر ستمانی ہو تو اس سے مراد طبی ہوگی۔ رہا یہ اشکال کہ معنی حقیقی (مس کا باندھنا) مراد لینا مجازی معنی یعنی بھاری مراد لینے سے بہتر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی مراد لینے کی عقل میں نہیں جس تخصیص لازم آتی ہے اور تخصیص میں کلام کے بعض سوا جب پر ترک کمال لازم آتا ہے جس کے مقابلے میں مجازی بہتر ہے اس لئے لایسب النساء سے بھاری مراد ہوگا نہ کہ مس کا باندھنا۔ وبصغیر الحج مسئلہ مذکور میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے اس سے احکام بھی مختلف نہ ثابت ہوں گے یعنی اگر کوئی شخص انصاف سے دیکھے کہ جس مراد کرنے یعنی عورت کو ہاتھ سے چھو تو چوکا ہمارے نزدیک مس کا باندھنا سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے نماز اسی مابعد وضو سے جائز ہے اور قرآن شریف چھو جائی کہ نہ ہو اور بلا کر بہت دخول مسجد اور امامت کرنا بھی اسی وضو سے جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مابعد وضو سے نہ قرآن پھرنا درست نہ ہوگا اور نہ ہی جائز بہت دخول مسجد جائز ہوگا بلکہ اگر امامت کے ساتھ دخول مسجد کا جواز ہوگا اور نہ ہی مابعد وضو سے امامت کرنا نہ ہوگا۔ دینا امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ وضو ثبوت کیا ہے لہذا ہر فی نہ طے کی عقل میں قیام کرنا لازم ہوگا اسی طرح اگر اور ان کے نزدیک نہ وضو نہ چھوٹا نہ آجائے تو بھی پانی نہ نہنے کی صورت میں قیام لازم ہوگا اور انکا وضو کی قید حرمانی نہیں ہے لہذا خارج مسلمان بھی اگر عورت کو مس کرنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وضو نہ جائے گا اور وہ دو نماز ضروری ہوگا اور بعد کے نزدیک چونکہ مس کا باندھنا سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے قیام کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور انکا وضو صلوٰۃ بھی ضروری نہ ہوگا۔

**مختصہ**۔ اپنی عورت کو شہوت سے مس کیا ہو یا بغیر شہوت کے، فرج کو چھوا ہو یا دیگر اعضا بدن کی بغیر حائل کے چھوا ہو یا حائل کے ساتھ، اور اس کی ذی نہ نکل ہو تو علت العلماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مس بالشوہ ہو اور عورت کیسے ہو، بلاشبہ ہو یا نہ ہو، نفس وضو ہو گا اور اگر مس بلا شہوت ہو یا عورت صغیرہ ہو یا حاملہ میں سے ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹ جائے گا خواہ مس شہوت ہو یا بلا شہوت، خواہ عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، محرّمہ ہو یا اجنبیہ، پس شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو۔

**نفوت**: جس کو چھوا ہے یعنی ملتوث نہ تو اس کا وضو نہ دے نزدیک نہیں ٹوٹا اور امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں۔

وَجِبَها : اِنَّ النِّصْرَ اِذَا قُرِئَ بِفَرَقَتَيْنِ نَوَ رُوِي بِرِوَايَتَيْنِ كُنَا الْفَعْلُ بِهِ عَلَيَّ وَجِبَ يَنْكُرُونَ عَمَلًا بِالْوُجْهِينِ اَوَّلِي . مَثَلُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : وَاَزْجَلَكُمْ قُرْئَانًا بِالنِّصْبِ عَطْفًا عَلَيَّ الْمَفْسُورَةِ وَبِالنِّصْبِ عَطْفًا عَلَيَّ الْمَفْسُوحِ . فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلَيَّ حَالَةِ التَّخْفِيفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَيَّ حَالَةِ عِلْمِ التَّخْفِيفِ . وَبِهِ تَبَيَّنَ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ قَبْلَ الْكِتَابِ .

### ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ نص کو جب دو قراتوں کے ساتھ پڑھا جائے یا جو نص کو شافعی حدیث و روایاتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو نص کے اوپر اس طریقہ سے مس کرنا جس سے دونوں وجہوں (دونوں قراتوں اور دونوں روایتوں) پر عمل ہو جائے، اس کی مثال (یعنی اس نص کی جس کو دو قراتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو) اللہ تعالیٰ شانہ کے قول و اور جنکم میں ہے کہ وہ مفسول (یعنی وجوہکم و ایذیکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور مسوح (یعنی رد حکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے نفس یعنی جو کے ساتھ پڑھا گیا ہے جو قراءت قرأت کو نصف یعنی سوزہ پہنچے ہوئے ہونگے حالت پر اور نصب والی قرات و سوزہ نہ پہنچے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے و باعتبار الیہ اور اسی معنی (کہ ترکی قرات سوزہ پہنچے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے بعض حضرات نے فرمایا کہ آج کا مجاز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

**تشمسویع**: تسموں کی مراد کو چھپنے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی آیت دو قراتوں سے پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث و طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہوں پر عمل ہو جائے اور یہی بہتر ہے اس کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اِذَا قُضِيَ عَلَيْكَ الصَّلٰوةُ فَاَعْبَسُوْا وَاَوْجُوْهُكُمْ وَاذْيِكُمْ اِلَى الْمَوٰلِقِ وَاَلْمَسْخَرٰتِ اَوْ رُءُوسِكُمْ وَاَزْجَلَكُمْ اِنِّى الْكَافِرِيْنَ . اے ایمان والو! جب تم نماز کا اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھو اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہیں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ بھر دو اور اپنے چہروں کو بھی ٹٹو سمیت "اس آیت میں لفظ اور حلقہ میں دو قراتیں وارد ہوئی ہیں اور حلقہ لام کے فقر



ہاں! ہمیں وہاں لڑکائی ہوتی رہی ہے کیونکہ اگر رحلہم کا عطف و موہم و امید ہم پر کیا جائے تو خصل یا جس  
 اور آئے گا تو اس پر موہم کا خصل لازم ہے کہ فانیہ رحلہم کا نصب ہونا مضامین عطف کی وجہ سے  
 خصل ہے بلکہ موہم میں فانیہ رحلہم کے خصل کے عطف ہے اور موہم کا بقول ہے کہ کی وجہ سے نصب ہے  
 بند و انور اور انور کے مطابق فانیہ رحلہم کا بننا نہ مستحکم کا اور جمع میں وہی کرنا صحیح ہے۔

فصل پانچویں: کونوی غرض سے ہوؤ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ اور یہاں میں  
 اور اسکو ایرو سکیٹ کا کھیل کس طرح اور تہذیب کو بیان کرنے کے لئے ہے حق تہذیب کی اور کرائی میں جیٹا اور جملہ کم  
 یہ تہذیب: TTE کے مفہم مقبول برعکس ہوئے کی بنا پر ہے۔

[illegible]

جب کسی شخص نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ میری سب کڑیاں توڑ کر اپنے دل میں رکھ کر اس کی جانب سے حق و انصاف میں ہے (یہ کلمہ جی ہاں)

و كذبت قوله تعالى حتى يظهر أن قرى بالشديد و التخفيف فيعمل بقرآنه التخفيف فيما إذا كان أمانها عشرة ، و بقرآنه الشديد فيما إذا كان أمانها دون العشرة .

                    

اور ایسے ہی (یعنی قول باری تعالیٰ و اور جل جلالہ کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول خفی بظہری ہے یہ نقشہ ہر اور تحریف کے ساتھ بڑھا کر ایسے پس تحریف کی حرمت پر اس صورت میں مل گیا جائے گا جبکہ حد نقشہ حرمت کے ایام مصلیٰ میں چار ہوں و نقشہ ہر قرآن پر اس صورت میں مل گیا جائے گا جبکہ حد نقشہ حرمت کے ایام مصلیٰ میں نوام نہ ہوں۔

تشریح: اس سے ظاہر مصنف نے سخن کی مراد کچھ نہیں کا دوں اور خاطر یہ بیان کیا تھا اور اس کی ایک مثال بھی بیان کی تھی۔ معنی و اور حلکم لہی نکمیں اب مصنف اسی طرح اپنی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہی طرح اندک کا قول ہمنارک عن المعص من حتی بطھون کے اندر فقط بطھون کی دو طرح سے قرأت کی گئی ہے ۱۔ اولہ ہونے شریک کے ساتھ اور ۲۔ نہ تو نہ ساتھ وہ یہ فعل سے اور نہ فعل کو قرار دہر جی خواہ است ہل ایہ کیا ہے کیونکہ وہ وہ ہے جب یہ فعل شامل ہوتا ہے اور اسے صرف میں سے بہت است و شاذ و ذرا میں ش میں غرض ملو تو ہوا کر ہے یہ فعل و فعل کی تا نہ ہو پھر سے جس کو ملو تا نہ ہو میں اور یہ یہ فعل و فعل اسی قدر وہ سے چاہیں اور انھیں معاند نہ ہن بطھون سے ہن بطھون ہونے کی وجہ سے اول کا کافی میں اوقام کر دیا گیا۔ مثلاً تھیف ہوائے ساتھ معنی مٹھون یا ہنسر، مرہ اور رشہ ہوائی قرأت طہرست میں حال اور مبالغہ و جی

ہے کہ نہ کہ بھی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی جاتی ہے جیسے: كَاتِبُهُمْ حُسْبٌ مُسْتَفِدٌّ کے اندر مُسْتَفِدٌّ کی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی گئی ہے ورنہ مُسْتَفِدٌّ ہونا چاہیے مشتق من الاستعداد باب افعال ایک اور سہارا لگانا، تو اس قرأت کا مختصی یہ ہے کہ عورتوں سے ہمارے عورتوں کے قریب نہ جاؤ حتیٰ کہ وہ عورتیں کمال طہارت حاصل کر لیں اور کمال طہارت حاصل ہوگی بعد انتھار غون غسل کرنے سے خواہ دس دن میں حیض کا خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں اور تخفیف والی قرأت کا مختصی یہ ہے کہ عورتوں کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ عورت نفس پاکی حاصل نہ کر لے یعنی جب تک خون بند نہ ہو جائے خواہ دس دن میں خوشا بند ہو یا دس دن سے کم میں اور وہ غسل کرے بانہ کرے۔

اور ان دلوں قرأتوں میں تعارض ہے کیونکہ تشدید والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ غسل سے پہلے عورت سے قرب یعنی جماع حلال نہ ہو خواہ غون دس دن میں بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد عورت سے قرب یعنی جماع حلال ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں۔

اور خواہ عورت نے غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ انتھار غون سے نفس پاکی حاصل ہوگئی ہے، لہذا ایسی کوئی شکل ہوتی چاہیے کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تشدید والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انتھار دس دن سے کم میں ہو، اور لہذا تشدید کا جو مختصی ہے یعنی طہارت کا کامل ہونا تو کمال طہارت غسل سے حاصل ہوگی، لہذا اس قرأت کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ جب عورت کا خون دس ایام سے کم میں منقطع ہوا ہے تو حجاز صحبت کے لئے کمال طہارت یعنی عورت کا غسل کرنا ضروری ہے، غسل کے بعد صحبت کی اجازت ہوگی اور تخفیف والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انتھار پورے دس دن میں ہو، اور اب چونکہ حیض کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض دس دن سے زائد نہیں آتا تو اس شکل میں طہارت کے اندر غسل کے ذریعہ تاکید اور مبالغہ کی بھی ضرورت نہیں ہے اور نفس طہارت بھی حاصل ہوگئی ہے لہذا جب عورت کا خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو تو حجاز صحبت کے لئے عورت کا غسل کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ غسل سے پہلے بھی اس سے صحبت کرنا جائز ہے، برخلاف پہلی شکل کے کہ اگر حیض کا خون دس دن سے کم میں بند ہو گیا ہو تو چونکہ غون کے عود کرنے کا احتمال باقی ہے تو اس میں کمال اور مبالغہ اور جانب انتھار کو غون کے دوبارہ عود کرنے کے احتمال پر ترجیح غسل کے ذریعہ ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ اصْحَابُنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَحْزَرْ وَطَىٰ الْخَائِضَ حَتَّىٰ تَتَغَسَّلَ لِأَنَّهُ كَعَمَالِ الطَّهَّارَةِ يَنْتَهِىٰ دَلَاغَسَانٌ، وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا بِعَشْرَةِ أَيَّامٍ حَازَ وَطَىٰهَا قَبْلَ الْغَسْلِ لِأَنَّهُ مُطْلَقُ الطَّهَّارَةِ نَسَبًا بِانْقِطَاعِ الدَّمِ، وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْعِضِ بِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ رَفْتِ الضَّلْوَةِ نَسَبًا بِرَبِصَةِ الرِّفْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مَقْدَارٌ مَا تَتَغَسَّلُ فِيهِ، وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ رَفْتِ الضَّلْوَةِ إِنَّ بَقِيَّةَ الْوَقْتِ مَقْدَارٌ مَا تَتَغَسَّلُ فِيهِ وَنَحَرَمَ لِلضَّلْوَةِ لِرَحْمَةِ الرِّبِصَةِ وَالْإِفْلَا.

### ترجمہ

اور اسی بنا پر (کہ تشدید والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض وں دن سے کم ہوں اور تخفیف والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض پر سے دن یا دم ہوں) ہمارے صحابہ نے فرمایا کہ جب حیض کا خون دس ایام سے کم میں بند ہو جائے تو چاند عورت سے طہی جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل کر لے کیونکہ کمال طہارت حاصل کرنے سے ثابت ہو گا اور اگر حیض کا خون دس دن میں متقطع ہوا ہے تو غسل سے پہلے ہی چاند سے طہی جائز ہے کیونکہ متقطع طہارت خون متقطع ہونے سے ثابت ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ مطلق طہارت تقطیع وں سے حاصل ہو جاتی ہے) ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دن میں نماز کے آخری وقت میں متقطع ہوا ہو تو اس چاند کو فریضہ وقت (موجود واقع نماز) لازم ہوگا، اگرچہ وقت سے اتنی مقدار باقی نہ رہے کہ جمر میں وہ چاند غسل کر سکے اور اس کا خون دس دن سے کم میں نماز کے آخری وقت میں بند ہوا ہو تو اگر وقت سے اتنی مقدار باقی ہے جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے قریہ کر سکے تو اس صورت کو فریضہ (واقعہ نماز) لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

**تشریح:** (وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ الْخَاتَمِيُّ عَلَىٰ هَذَا الْحَمْلِ التَّحْدِيدَ عَلَىٰ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ التَّخْفِيفَ مَحْمُولًا عَلَى الْعَشْرَةِ وَفَرَاةَ التَّشْدِيدَ مَحْمُولًا عَلَى مَا دُونَ الْعَشْرَةِ).

حنی بظہون کے سلسلہ میں آپ نے پڑھا ہے کہ تشدید والی قرأت محمول ہے جبکہ خون دس دن سے کم میں بند ہو اور تخفیف والی قرأت محمول ہے جبکہ خون پر سے دن یا دم ہوں۔ اس میں ہی بند ہونیا ہے تو عورت کے غسل کرنے سے پہلے ہی سے طہی کر: جائز نہ ہوگا کیونکہ خون کے گزرنے کا اقبال ہے تو کمال عبادت غسل کے ذریعہ حاصل ہوگا اور غسل سے جب تب تقطیع خون ہوگا اور ریح ہو جائے گی تب غسل کے بعد جماع جائز ہوگا نہ کہ غسل سے پہلے، اور اگر خون کا تقطیع چار سے دس دن میں ہوا ہے تو غسل سے پہلے ہی طہی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت حاصل ہو گئی ہے جو کہ تخفیف والی قرأت کا متقاضی ہے اور خون کے عجز کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض کی اکثر مدت اثناف کے نزدیک دس یا دس سے زیادہ نہیں ہو سکتی لہذا اس شکل میں طہی کے لئے غسل ضروری نہیں ہے نیز طہی پر جس بات کی وجہ سے پابندی تھی وہ مانع بھی راق ہوئی یعنی یہ صلیح ای وجہ سے اگر نماز کے آخر وقت میں اس رات دن میں دس دن خون بند ہو نہ تو چونکہ مطلق طہارت حاصل ہو گئی ہے لہذا اس صورت پر اس وقت کی نماز فرض ہو گئی خواہ اتنا وقت باقی نہ ہو جس میں یہ عورت غسل کر سکے پس اگر وقت باقی ہو کہ وہ عورت یک وقت نماز کہہ کر تہی ہو کیونکہ جس بات کی وجہ سے اس صورت سے نماز مانتا ہوئی تھی وہ مانع یا حارم اور وقت ہو کہ نماز میں فریضہ واجب ہونے کا سبب ہے اور اس صورت سے جس شخص سے یا کہ جو کہ وقت کا نیکہ جزا پایا ہے تبہ انہیں وجوب ثابت ہو گیا پس عورت کو چاہیے کہ اس نماز کو قضاء پڑھے، کما قرآنہ فیہ فیل انہ یفہم سیب لنفسہ انہ وجوب دور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا ہو اور نماز کا آخری وقت چل رہا ہو تو اگر ان وقت باقی ہے کہ طہی سے غسل کر کے قریہ کر سکے تبہ سنی ہے تو اس وقت کی نماز



اس کے ذمہ واجب ہوگی کیونکہ غسل کے بعد پاک ہونے کی حالت میں اس نے وقت کا ایک چر ہالیا جس کی وجہ سے نفس وجوب ثابت ہو گیا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ چونکہ نماز پڑھنے کے لئے تو وقت درکار ہے حالانکہ مکمل نماز کی ادائیگی کے لئے وقت باقی ہی نہیں ہے تو کیونکہ یہ عورت نماز پڑھنے کی مکلف ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ وقت کو کھینچ کر لمبا کر دے جیسے (بعض علماء کی رائے کے مطابق) حضرت سلیمانؑ کے لئے کرویا تھا، لہذا بعدِ قہر رت متزہرہ کے نماز اس کے ذمہ فرض ہوگی، بالفاظ دیگر قہر رت متزہرہ کا وجوب ادا کے لئے اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ ادا کے لئے یعنی ادا کا صلہ کے لئے تو واقعی حقیقی قہر رت کا ہونا ضروری ہے مگر ذمہ میں نماز واجب ہونے کے لئے امکان قہر رت کافی ہے اسی بناء پر اس نے اگر جلدی سے غسل کر کے نیت باندھ لی کہ اسلئے میں اس نماز کا وقت قتم ہو گیا تو کوئی حرج نہیں ہے وہ عورت اپنی نماز کو مکمل کر لے بشرطیکہ نماز فجر نہ ہو تو نہ کہ اگر بعدِ عکسیر تحریر کے سورج نکل گیا تو اب اس نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا۔ (پیشینی زیور)

اور اگر عورت کو اتنا وقت مل گیا تھا کہ وہ غسل کر کے عکسیر تحریر نہ کر نماز کی نیت باندھ سکتی تھی مگر اس عورت نے سستی اور کلامی میں وہ وقت نہ بھی بیکار گذار دیا تب بھی نماز اس پر فرض ہوئی اور اگر بالکل آخری وقت میں جنس بند ہوا کہ غسل اور عکسیر کے بعد وقت باقی نہیں ہے تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوگی کیونکہ غسل سے پہلے اور غسل کے بعد وقت میں وہ ناپاک ہے کیونکہ تشدیہ والی قرأت کے بموجب بعدِ غسل کے پاک ہوئی اور غسل کے بعد بعدِ تحریر اس نے وقت پایا لی نہیں کہ نفس وجوب ثابت ہو لہذا نماز صحاف ہے۔

نوٹ: غسل کی مقدار سے اتنا وقت مراد ہے جس میں غسل کے فرائض ادا کئے جاسکیں پورے اہتمام کے ساتھ باسباب و صابون وغیرہ لگا کر غسل کرنا مراد نہیں ہوگا۔

لَمْ تَذْكُرْ عَرُوفًا مِنَ التَّمَسُّكِ ابِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ نَسْبًا عَلَى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا التَّرْوَعِ مِنْهَا إِنَّ التَّمَسُّكَ بِعَارِوِي غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَاءَ فَلَمْ يَنْوَضًا لِإِبْنَاتِ أَنَّ الْفَنَى غَيْرَ نَاقِصٍ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْإِنْفَرَّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْفَنَى لَا يَزُجُّ الْفَوْضُوهُ فِي الْحَالِ وَلَا جِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْإِعْلَافُ فِي كُتُوبِهِ نَاقِصًا.

### ترجمہ

محرم تمسک کا یہ ضعیفہ کے چند طریقوں کو بیان کر رہے ہیں (یعنی چند ایسے طریقے جن سے استدلال کرنا ضعیفہ کے نزدیک ضعیف ہے) تاکہ یہ (ذائقہ طریقی) اس لون (طریقہ تمسک) کے ظہل اور کمزوری کے مواقع پر صحیح ہو جائے منہا الخ ان تمسکات ضعیفہ کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی حدیث امہ فاء، فلم یوَضَّا (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبی فرمائی اور وضو نہیں فرمایا) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا

کرتی ناقض وضو نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ اثر یعنی حدیث مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قتی فی الحال (یعنی قتی کے فوراً بعد) وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں (قتی کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں) کوئی اختلاف نہیں ہے پس اختلاف قتی کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف انصاری کی مراد کو پہچاننے کے ان طریقوں کو بیان کر رہے ہیں جن سے ضعیف کے نزدیک تمسک اور استدلال کرنا ضعیف ہے تاکہ پتہ چل جائے اور صحیح ہو جائے کہ استدلال کے ان طریقوں میں کس جگہ ظلال اور نقص واقع ہوا ہے، مثلاً ان کے ایک یہ ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اِنَّ قَاءَ فَلَمْ يَقْرَحْهَا اس حدیث سے اہم شافعی یہ استدلال کرتے ہیں کہ قتی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ اگر قتی ناقض وضو ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قتی کرنے کے بعد وضو فرماتے، مصنف فرماتے ہیں کہ قتی کے غیر ناقض وضو ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث فعل سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتی کرنے کے فوراً بعد وضو نہیں کیا اور یہ اس لئے معلوم ہوا کیونکہ یہ فاتعقب مع اوصل سے لئے ہے جس سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ قتی کے فوراً بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں کیا لہذا یہ اثر صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قتی فی الحال وضو واجب نہیں کرتا اور قتی کرنے کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف قتی کے ناقض وضو ہونے میں ہے لہذا ممکن ہے کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز وغیرہ پڑھنے کا کوئی ارادہ نہ ہو اس لئے قتی کے فوراً بعد وضو نہ فرمایا ہو، اور جب نماز پڑھنے کا ارادہ کیا ہو تو وضو بھی کر لیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے قتی نہ پھر کے نہ ہوئی ہو اور جو قتی نہ پھر کرے وہ وضو نہیں ہوتی تو جب تک دعا مقابل یہ ثابت نہ کرے کہ حضور نے قتی کرنے کے بعد بلا وضو نماز پڑھی ہے تو قتی کا غیر ناقض وضو ہونا ثابت نہ ہوگا لہذا حدیث مذکور سے قتی کے غیر ناقض وضو ہونے کو ثابت کرنے لئے دلیل جزا ضعیف ہے، جبکہ دوسری احادیث سے قتی کا ناقض وضو ثابت ہے عن عائشة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال من قاء او راعف في صلوة لم ينصرف ولن يقرأ فيها ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في فساد الصلوة (اخرجه ابن ماجہ، دلائل ص ۱۱۹ ج ۱)

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِأَنَّهُ بَطُلٌ فَسَادُ الصَّلَاةِ بِمَوْتِ الْمَيِّتِ  
ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَأَمَّا الْخِلَافُ فِي فَسَادِ الصَّلَاةِ

### ترجمہ

اور ایسے ہی (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتہ (تمہارے اوپر مردہ جانور حرام رکھے گئے ہیں یعنی جو واجب الذبح ہونے کے باوجود بلا ذبح مر جائیں) سے بھی کے (پانی میں) مرنے سے پانی کے نجس ہونے کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص (آیت مذکورہ) مردہ کی حرمت کو

حاکم کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف یہ تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

**تفسیر:** یہاں سے مصنف پہلی مثال کی طرح مسکات ضعیف کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ ملاحظہ ہو، اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المصیۃ کی روشنی میں انھیں شواہع فرماتے ہیں کہ مردہ کبھی جڑ قلیل پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور استدلال پانی طور کرتے ہیں کہ انھیں سے یعنی حرمت علیکم المصیۃ سے مردار کا حرام ہونا ثابت ہے اور کبھی بھی سہتہ بن جانے یعنی مرنے کے بعد حرام ہے اور جس چیز کا حرام ہونا احرام واکرام کی خاصیت نہ ہو تو وہ نجس ہوتی ہے لہذا مردہ کبھی نجس ہے اور نجس چیز مابقیہ میں گر جائے تو اس کو بھی نجس بنا دے گی لہذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مردہ کبھی کے پانی میں گر جانے سے پانی ناپاک ہو جائے گا مگر مصنف فرماتے ہیں کہ کس کے پانی میں مر جانے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ انھیں سے تو امتنا ثابت ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ پانی ناپاک ہو جائے گا مگر امام صاحب کے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا اور شواہع کو استدلال میں خلل یہاں سے پیدا ہوگا کہ شواہع سے علی الاطلاق یہ کہہ دیا کہ جس چیز کا حرام ہونا اکرام و احرام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہے حالانکہ حرام نجس کے نجس ہونے کے لئے اس اثباتی کافی نہیں ہے جتنا کہ امام شافعی نے ذکر کیا ہے بلکہ ضروری ہے کہ اس کے بدن میں امساکی ہوگی یعنی ہڈیوں کو نشی مریقے سے اسٹا کر کے نہ نکال دیا ہو لہذا جس مردار میں سر سے ہی خون نہ ہو تو وہ نجس بھی نہ ہوگا لہذا مردار بھی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے اور نہ ہی کے پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا بلکہ نجس حائل باقی رہے گا۔ (مسند)

معلوم ہوا کہ ہر جڑ روشنی کا نجس ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً مٹی کو مٹانا اس سے مگر نجس نہیں ہے بلکہ نجس کے اور مٹی کے ذریعہ پانی حاصل کی جاتی ہے۔

وَمِنْ ذَلِكَ الشُّكُّ بِفَرْقِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَبِيْثٌ ثُمَّ أَفْرَصُهُ ثُمَّ اغْتَسِلُهُ بِالْمَاءِ لِإِسَابِ أَنْ الْخَلَّ لَا يُزِيلُ النِّجْسَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْعَرَضَ يَنْقُصُ وَجُوبَ عَمَلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ لِيُظْفَرَ بِحَالٍ وَجُودِ الدَّمِ عَلَى الْخَلِّ وَلَا حِلَافٍ بِهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ظَهْرَةِ الْمُحَالِ بِعَدِّ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسکات کی طرح) انصوری نے قول خبیث ثم افرصہ ثم اغتسلہ بالماء سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے ائمہ دین کو یہ کہہ کر حاکمیت کو زائل نہیں کرتا ضعیف ہے، اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھوسے کے واجب ہونے کا ثبوت کرتی ہے قرآن (جوہر عمل الدم بالدم) مگر مٹی پکڑا دینے پر خون کے موجود ہونے کی حاکمیت کے ساتھ مفید رہے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اس اختلاف تو سرکہ سے ذریعہ خون زائل ہونے کے

بعد کی کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح: وكذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم خفيه الخ (تمسكات ضعیف کی تیسری مثال) حث بحث (ن) بخفی رثنا، انظر حینه (ن) کہ پڑھا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کو تنہم فرمایا کہ کپڑے پر جب دم جنس لگ جائے تو پہلے اس کو گڑ گڑ (خواہ لکڑی سے یا تھرو وغیرہ سے) پھر پانی سے دھو، اور اس حدیث کی روشنی میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ کوئی ناپاک کپڑا سر کر کے ذرا چدھلنے سے پاک نہ ہوگا، اور شافعی حدیث مذکور سے بایں طور استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث شریف میں چونکہ پانی سے دھونے کا حکم ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر پانی مثلاً سر کر کے اور دیگر چیزیں پانی سے پاک کپڑے کو صاف کیا جائے تو کپڑا پاک نہ ہوگا اور غیر پانی سے شراعت نجاست کا زائل کس مستحکم ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہ کرنا کہ سر کر کے نجاست کو زائل نہیں کر سکتا، ضعیف ہے، کیونکہ اس حدیث سے تو بس اتنا ثابت ہے کہ جب محل مثلاً کپڑے وغیرہ پر خون لگ جائے تو اس کو پانی سے دھوا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ پانی سے دھونا واجب ہے اور پانی کو قرآن میں طہر فرمایا ہے، قول باری عز اسمه ہے وانزلنا من السماء ماء طهوراً (تہویر جو خود طہر اور دوسروں کے لئے طہر ہو لہذا پانی سے دھونا محض یعنی کپڑے پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ معتد ہوگا اور پانی چونکہ صاف ہے اس لئے جانب اثبات میں بھی فرقہ نہ بھی چاہیے تھا کہ کپڑے پر لگے ہوئے خون کو پانی سے دھو چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر مقصود یعنی ازالہ نجاست غیر پانی مثلاً سر کر کے یا دیگر چیزیں الی چیزوں سے ہو جائے تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں؟ اور حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے یعنی غیر ماء سے بعد ازالہ نجاست تعمیر ثوب کا نہ ثبوت ہے، انکار و اہم شافعی نے فرمایا کہ چونکہ حدیث میں پانی کی تصریح ہے تو غیر پانی مثلاً سر کر کے وغیرہ سے محض یعنی کپڑا وغیرہ پاک نہ ہوگا، اختلاف فرماتے ہیں کہ مقصود ازالہ نجاست ہے لہذا اگر سر کر کے سے صاف نجاست زائل ہو جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا کیونکہ سر کر کے سے نجاست زائل ہونے کے بعد محل کے پاک نہ ہونے پر حدیث میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے نیز اجماع سے بھی عین پانی کے استعمال کا واجب نہ ہونا ثابت ہے اور بدائع الصنائع کے صفحہ ۲۴۰، جلد ۱ پر لکھا ہے کہ سر کر کے سے بعض ایسے رنگ بھی زائل ہو جاتے ہیں جو پانی سے زائل نہیں ہوتے، لہذا اگر تکلیف کے سلسلہ میں مطلق ہے اور اگر نجاست زائد کپڑے کو نجاست کی وجہ سے کات دینا سب بھی کپڑے پر باقی کا تنہم لگے گا اور پانی کا استعمال اس سے ملنا ہو جائے گا، کیونکہ اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہو تو استعمال پانی کا تنہم ملنا نہ ہوتا (مزید تشریح اختیار کی مطالعہ کے تحت)

اختیاری مطالعہ

سر کر کے اور دیگر چیزوں سے اس لئے پانی عام کی جاتی ہے کہ یہ چیزیں طہر ہونے میں پانی کی شریک ہیں، لہذا

پانی اس لئے سہل ہے کہ وہ کھنچ کر پکڑے گئے پانی میں نہیں کرنا ہوتا ہے جو اور کوئی نہیں دیکھتا ہے  
 اگر کثیف ہو پھر اس میں سے پانی نکال کر پانی کے علاوہ کچھ نہ رہے اور پانی بھی ان تمام سو برس پانی کی شریک ہیں مثلاً  
 جس طرح پانی سے زائد نجاست ہوئے اسی طرح اگر بہت دلی چیز سے ملے گی ہوگا۔ **فقہ**۔ پانی کی چیزوں سے ہر  
 یہ ہے کہ ان کی طرح پکڑنا یا کھانا پکڑنا اور نہیں کرنا چاہیے اس سے زائد نجاست نہیں ہوگا۔ **فقہ**  
 پانی کے علاوہ دوسری چیزیں الٹی چیزوں سے لطافت کا یہ حاصل نہ ہوگی یعنی پانی سے بالفاظ لفظی حدیث نہ ہوگا البتہ  
 طہارت ہوگی کے حاصل ہونے میں اختلاف ہے یعنی کچھ سے اور پانی سے زائد نجاست کا ہونا امام ابوحنیفہ اور ان  
 کے اصحاب کے نزدیک تو مسلم ہے تمام الاموال سے یہ بھی مراد ہے کہ کچھ سے نہ ہوگی پانی سے نہ ہوگی حاصل ہوگی نہ  
 کہ بدن میں اور نہ ملنا اور زکوٰۃ اور مال کے نزدیک غیر پانی سے طہارت حقیقہ چھ حاصل نہ ہوگی کچھ سے اور بدن  
 سے زواہ نجاست غیر پانی سے نہ ہوگا۔ **فقہ**۔ امام شافعی نے منہم مخالف کا اقرار کرتے ہوئے پانی سے زائد نجاست کا  
 اقرار کیا۔ تاہم حدیث میں پانی کا ذکر ہے نہ کہ غیر پانی کا امام شافعی نے اس کے لیے یہ ایک منہم مخالف کا اقرار کرتے ہوئے پانی سے زائد نجاست کا  
 ہونا نہ محمد بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب یہ ہوگا کہ کھانا پکڑنا اور دوسرے عیسیٰ میں اور یہ  
 مطلب خدا ہے یعنی اس میں پانی کی حد کو یا مہیہ میں روزے نہ کھانا حرام ہے لیکن اگر کسی نے روزہ رکھا تو جو جانے کا نام  
 طرح یہاں بھی ہے نہ کہ نجاست کہ پانی سے جو نجاست ہے لیکن اگر کسی نے غیر پانی سے نجاست زائل کر لی تو پکڑنا پاک  
 ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِغَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَرْبَعِينَ شَأْنًا لِأَنَّهَا خَدَمُ حَوَائِجِ الْفَقِيْعَةِ  
 ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَغْتَضِرُ وَخَوْبُ الشَّيْءِ وَلَا حِلَافَ فِيهِ وَأَنَّهَا الْحِلَافُ فِي مَقْطُوعِ الْوَجِبِ بِإِذَا  
 الْفَقِيْعَةِ.

### تشریح

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور ﷺ کے قول میں اربعین شأناً سے (زکوٰۃ میں) قیمت  
 دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث تحریری واجب ہونے کا قطعاً حاکم  
 کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے پس اختلاف تو تحریری کی قیمت قرار کرنے سے واجب یعنی زکوٰۃ کے (ذمہ  
 سے) سابق ہونے میں ہے۔

**تشریح**۔ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِغَوْلِهِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فِی اَرْبَعِیْنَ شَأْنًا (تمسکات  
 ضعیفہ کی چوتھی مثال)۔ حدیث میں ہے کہ چالیس چیزوں میں ایک تحریری واجب ہے اس حدیث سے امام شافعی یہ  
 استدلال کرتے ہیں کہ تحریری کی زکوٰۃ میں تحریری ہی دینا واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں تحریری ہی کی تصریح ہے لہذا اگر کوئی  
 شخص زکوٰۃ میں جوئے تحریری سے اس کی قیمت دے گا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، یہاں تک کہ تحریری چار دہائیوں میں جس کو تحریری  
 شخص تحریری چار دہائیوں میں دے اور ان کے بجائے کوئی دوسری عبادت کر لے تو وہ عبادت کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے قیمت دینے کے ملام جواز کو ثابت کرنے کے لئے دلیل بیکار ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں مثبت بیسویں بیان کیا ہے یعنی بکری واجب ہونے کو بیان کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہم بھی کہتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ کے اندر ایک بکری واجب ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بکری کے بجائے زکوٰۃ میں بکری کی قیمت ادا کر دی تو واجب ذمہ سے ساقط ہوگا یا نہیں رہنا نچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور ہم اختلاف کہتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ حدیث بالا میں اس بات کا انکار نہیں ہے کہ بکری کی قیمت ادا کر دینے سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا لہذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے زکوٰۃ کے اندر بیس بکری دینے کے اس کی قیمت ادا کر دی تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ قرین قیاس بھی ہے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد غرباء کی حاجت روائی ہے اور وہ اپنے دینے کی شکل میں زیادہ اچھی طرح پوری ہو سکتی ہے کیونکہ بے چارہ فقیر بکری کو کہاں فروخت کرنا چاہے گا بلکہ اگر اس کو نقد دامیں گئے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہو اور ہایہ اشکال کہ اگر کوئی شخص ظہر کی چار رکعتوں کے بجائے کوئی اور عبادت کرنے کو ذمہ داری سے بری نہ ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز اور اس کی رسالت کی تعداد میں عقل کا غلط ضمیر ہے لہذا شریعت کی جانب سے مقرر کردہ فرض اور اس کی مقدار رکعات میں قیاس جاری نہ ہوگا اور یہی حال غلو بات کی مقدار کا ہے لہذا ایک عبادت کے بجائے مثلاً نماز کے بجائے روزہ رکھنے سے مختلف دلی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا بخلاف بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہونے کے کہ اس کی قطعاً فقیر کی حاجت کا اٹھ کرنا ہے اور یہ چیز قیمت دینے میں بھی موجود ہے یعنی فقراء کی حاجت روائی لہذا بکری کے بجائے قیمت ادا کرنے سے بھی مختلف آدمی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَابْتِئُوا الْخَيْجَ وَالْعُمُرَةَ لِلَّهِ الْإِثْنَابَ وَخُوبَ الْعُمُرَةَ ابْنَاءَ  
ضَعِيفَ لِأَنَّ النَّصَّ يَفْتَضِي وَخُوبَ الْإِسْتِمَامِ وَقَدْ بَلَكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ انْشُرَاجٍ وَلَا جَلَاظَ فِيهِ  
وَأِنَّمَا الْجِلَافُ لِي وَخُوبَ ابْنَاءِ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی جسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول وَابْتِئُوا الْخَيْجَ وَالْعُمُرَةَ لِلَّهِ سے اجتہاد احمد کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص اتمام کے وجوب کو ثابت کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں (یعنی شروع کرنے کے بعد اتمام میں) کوئی اختلاف نہیں ہے جس اختلاف فر اجتہاد احمد کے واجب ہونے میں ہے۔

تفسیر: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَابْتِئُوا الْخَيْجَ وَالْعُمُرَةَ لِلَّهِ (تمسک ضعیفہ کی پانچویں مثال) امام شافعی آیت قرآنی وَابْتِئُوا الْآيَةَ (یعنی اور عمرہ کو اللہ کیلئے پورا کرو) سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ حج کی طرح

عمر بھی ابتدا و انتہا کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو صیغۃ النعوا کے ذریعہ ایک جگہ ذکر کیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا، لہذا جس طرح حج کرنا واجب ہے اسی طرح بعد الاستطاعۃ عمرہ کرنا بھی واجب ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ استدلال ضعیف ہے یعنی ابتدا و انتہا جو سیر عمرہ کو بہت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پختہ ضعیف ہے کیونکہ اس آیت سے صرف اتمام معلوم ہوتا ہے اور کسی بھی چیز کا اتمام اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ہم حراف بھی کہتے ہیں کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب اتمام ہو جاتا ہے، ابتدا و انتہا کو بھی شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام ضروری ہے مگر اختلاف عمرہ کے ابتدا و بغیر شروع کے واجب ہونے میں ہے اور آیت اس سے ساکت ہے لہذا ہمارے نزدیک عمرہ کرنا محض سنت ہے اور امام شافعی کے نزدیک واجب ہے۔

فانضم: حج کی فرضیت قرآن کی آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ صِبْغًا سے ہے نہ کہ وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ سے۔

وَكَذَلِكَ التَّمْلِكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْعُوا الْبِزْهَمَ بِالْبِزْهَمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ  
لَا تَبْتَاطِ الْفَاسِدَ لَا يَبْقَى الْمَلِكُ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصْرَ يَفْتَضِي تَحْرِيمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا  
جَلَّافَ لِيَهْ وَيُنْفِخَ الْجَلَّافَ فِي ثُبُوتِ الْمَلِكِ وَغَضَبِهِ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) نبی علیہ السلام کے قول (لَا تَبْعُوا الْبِزْهَمَ بِالْبِزْهَمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ) سے اس بات کو ثابت کرنا کہ لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مشتری کے لئے قیمت کا فائدہ نہیں دیتی ضعیف ہے اس لئے کہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں (تحریم بیع فاسد میں) کوئی اختلاف نہیں ہے جس اختلاف تو (بیع فاسد کرنے کے بعد مشتری کے لئے) ملک کے بہت ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔  
تفسیر: وَكَذَلِكَ التَّمْلِكُ بِقَوْلِهِ لَا تَبْعُوا الْبِزْهَمَ بِالْبِزْهَمِ (تمسک ضعیف کی چھٹی مثال) امام شافعی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لَا تَبْعُوا الْبِزْهَمَ بِالْبِزْهَمِ (ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں) اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیجو) سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرنا حدیث کی وجہ سے منوع اور فاسد ہے لہذا بیع فاسد منہی ملک نہ ہوگی گو مشتری بیع پر قبضہ بھی کرے، کیونکہ مالک ہونا ایک نعمت ہے اور بیع فاسد منوع اور حرام ہے اور حرام چیز نعمت کا موجب نہیں ہوا کرتی جیسے چور چوری کرنے کی وجہ سے مال سرقہ کا مالک نہیں ہوتا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے اس دعویٰ پر استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں، ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس سے حرام ہونے میں ہمیں بھی کوئی اختلاف

نہیں ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی نے باوجود مکی عنہ ہونے کے بھی فاسد کرہی لی اور مشتری نے بھی پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کا مالک ہو گا یا نہیں تو چونکہ نص اس سے سکت ہے اس لئے امام شافعی کا اس حدیث سے مشتری کے لئے ملک ثابت نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

الحاصل: امام شافعی کے نزدیک مشتری بھی کا مالک نہ ہو گا مگر ہمارے نزدیک مشتری بھی کا مالک ہو جائے گا اور ہماری دلیل دوسری ہے جو مآئل میں تفصیل سے گذر چکی ہے کہ افعال شریعہ باوجود مکی عنہ ہونے کے شروع ہو رہے ہیں اسی وجہ سے بھی فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ غَيْبُ السَّلَامِ إِلَّا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامٌ أَكَلِي وَشَرِبِي  
وَبَعَالٍ لِأَنِّيَابِ أَنْ تَذَرُوا بِصَوْمِ يَوْمٍ مُنْعَمٍ لَا يَبْصَحُ ضَعِيفٌ إِلَّا لِي النَّصْبُ يَقْتَضِي خُرْقَةَ الْفِعْلِ وَلَا  
عِلَاقَ فِي كَوْنِهِ خَوَافًا وَإِنَّمَا الْجَلَّافُ فِي الْإِذَاةِ الْأَحْكَامَ مَعَ كَوْنِهِ خَوَافًا.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول 'إِلَّا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ' فانہا ایام اکلی وشریب وبعالی سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ یوم النحر کے روزہ کی ذرا بات صحیح نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ نص فعل (یوم النحر میں روزہ رکھنا) کی نزہت کا تقاضا کرتی ہے اور صوم یوم النحر کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، پس اختلاف تو فعل کے حرام ہونے کے باوجود احکام کے فائدہ دینے میں ہے۔  
تَشْوِيعٌ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ إِلَّا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ الْفَجَّ (تمسکات ضعیف کی ساتویں مثال) اسی طرح حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم 'إِلَّا لَا تَصُومُوا الْفَجَّ' (ان ایام تشریق میں روزہ نہ رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے پینے اور جماع کے ایام ہیں) سے امام شافعی یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے تو یوم النحر کے روزہ نہ کرنا ماننا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے 'لَا تَذَرُوا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ مَعْصَتَ تَزِدْتُمْ فِيهَا' حدیث مذکورنی الحسن سے یہ استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور صرف ایام تشریق میں روزے کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس میں ہے کہ باوجود مکی عنہ ہونے کے اس پر احکام شروع ہو رہے ہیں یا نہیں اور حدیث اس سے سکت ہے۔

لہذا ہم احتمال اسی ضابطہ مذکور کی بنا پر کہیں گے کہ چونکہ افعال شریعہ باوجود مکی عنہ ہونے کے شروع ہو رہے ہیں لہذا اگر کسی نے یوم النحر کے روزے کی ذرا مان لی تو چونکہ اس نے شروع روزے کی نذر دانی ہے اس لئے اس کا نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ اس روزہ روزہ رکھنے میں ضیاع اللہ سے امراض لازم آئے گا اس لئے اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ مؤخر کر دے لیکن اگر کسی نے اسی روزہ روزہ رکھ لیا تو وہ آدھی نذر کو پورا کرنے والا مانا جائے گا۔



الطامس: امام شافعی کے نزدیک عجم لنگر کے روزے کی نہ رہنا صحیح نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہے اور امام شافعی کی مسئلہ حدیث کا جواب جہن لا نظر فی معصیۃ وائتہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ تلاقا مقصود ہے کہ معصیت کی تذکرہ پر نہ کرنا چاہیے بلکہ بعد میں اس کی لغت کر لی جائے۔

وَحُرْمَةُ الْفُجْورِ لَا تَنْطَلِقُ تَرْتِيبَ الْأَخْطِئَاتِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْآيَةَ ثُمَّ اسْتَغْلِظْ خِلَافَ آيَةِ يَتَخَوَّنُ حُرْمًا وَيَنْتَبِذُ بِهِنَّ الْمَلِكُ يَلَابُ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسَبْكَيْنِ مَقْصُوبَةٍ يَتَخَوَّنُ حُرْمًا وَيَجْعَلُ الْعَذْبُوحَ وَلَوْ غَسَلَ الْفَرْقَ النَّجَسَ مَقْصُوبٍ يَتَخَوَّنُ حُرْمًا وَيَتَخَوَّنُ بِهِنَّ الْقُرْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي خِلَاءِ النِّعَاسِ يَتَخَوَّنُ حُرْمًا وَيَنْتَبِذُ بِهِنَّ إِحْضَادُ الْوَأْطِئِ وَيَنْتَبِذُ الْبُحْلُ لِلرُّوْحِ الْأَوَّلِ.

### تفسیر

اور نفل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے پس باپ اگر اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ جنم لے لینی اس کو ام ولد بنائے تو باپ کا ام ولد بننا حرام ہوگا اور اس دلی حرام کے زیر باپ کے لئے باندی میں ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص مقصود بچہ جہری سے بکری ذبح کرے تو یہ حرام ہوگا اور نہ کیا ہوا جانور حلال ہوگا (اور حلال ہو جانے کے بعد اس کا کھانا جائز ہوگا) ولو غسل الملح اور اگر غصب کردہ پانی سے ٹاپاک پیزا اوجھوا تو یہ حرام ہوگا اور اس سے (یعنی غسل ٹاپ) مضموب سے (پیزا اظاہر ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں عورت سے دلی کر لی تو وہ (دلی اور حالت حیض) حرام ہوگی اور اس دلی حرام سے دلی کا حصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت کا زوج اول کے لئے حلال ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

تفسیر: یہ عبارت ایک ظہان کا جواب ہے، ظہان یہ ہے کہ نفل حرام اور حکم شرعی میں تو منافات ہوتی ہے اس لیے نفل حرام پر احکام شرع مرتب نہ ہوتے چاہئے، مصنف اس کا جواب و حرمة الفصل سے دے رہے ہیں کہ کسی کام کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا کسی کام کے حرام ہونے کے باوجود اس سے احکام ثابت ہوں گے، جیسے باپ کے لئے اپنے بیٹے کی باندی سے دلی کرنا اور اس کو ام ولد بنا کر حرام ہے باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا اور دلی کر لی تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس کی قیمت دینا کرنا ہوگی، اسی طرح جہری غصب کر کے اس سے بکری وغیرہ ذبح کرنا اور اس کو استعمال کرنا حرام ہے کیونکہ یہاں غیر کی ملک کر رہی کو چلا اس کی اجازت کے استعمال کرنا ناموزوم رہا ہے، لیکن اگر غصب کردہ بچہ جہری سے جانور کو ذبح کر لیا تو نہ ذبح حلال ہوگا اور اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح غصب کئے ہوئے پانی سے نجاست زائل کرنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا حرام ہے لیکن اگر اس (پاک) پانی سے پیزا وغیرہ صاف کر لیا تو پیزا پر طہارت کا حکم لگے گا، کیونکہ اولہ نجاست جو مقصود ہے وہ حاصل ہے، اسی طرح حالت حیض میں دلی کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں

دلی کر لی تو شوہر کا قصہ اٹھنا ثابت ہو جائے گا لہذا اگر شوہر اس کے بعد نہ کرے تو اس پر رجم ہوگا کوڑے نہیں لگیں گے۔ اور حالت بیض میں دلی کرنے سے ملازہ بھی صحیح ہو جائے گا یعنی یہ عورت جس سے کسی دوسرے آدمی نے زنا کیا جس میں دلی کی ہے یہ شوہر اول کے لئے طویل ہو جائے گی اسی طرح جو بختہ میں روزہ رکھنے سے زور پوری ہو جائے گی اگرچہ اعراض میں شدید التلازم آئے گی عام پر دو شخص نہ ہوں گا روزہ رکھنے سے راستے میں کوئی ٹکڑا بھی نہ ہوگا۔

## حروف معانی

فصل فی تفریق حروف المعانی التوازی لبتضع المطلق وقیل ان الشافعی خطفه للقریب  
رغمی هذا أو حذت الترتیب فی باب الوضوء۔

### ترجمہ

یہ فصل حروف معانی کی وضاحت میں ہے، واو مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے واو کو ترتیب کے لئے ماکا ہے اور ایسا نہ پرائیوں نے وضو کے باب میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنف کتاب حروف معانی کو بیان کر رہے ہیں انہی دو حروف جن کے حکم کو کچھ معنی ہوتے ہیں جیسے واو، علی، والی وغیرہ اور اصول فقہ کی کتاب میں حروف معانی کا بیان اس لئے کیا ہے کہ کچھ حروف معانی کے ساتھ بعض مسائل فقہیہ کا تعلق ہے لہذا حروف معانی کی قیود حروف بیانی (حروف) جدا، نکل گئے، یعنی دو حروف جن سے شکر نکلتا ہے جیسے زید کے اندر زیا، باد۔

● مصنف نے حروف معانی سے حروف عطف کی کیوں مقدم کیا؟

● کیونکہ حروف عطف کثیراں استعمال ہیں کہ یا اسم، ضم، سب پر داخل ہوتے ہیں، یہ حروف حروف جار کے کردار اظہار پر اظہار ہوتے ہیں نہ کہ ضم پر۔

● مصنف نے حروف عطف میں سے واو کو بھی کیوں مقدم کیا؟

● اس لئے کہ واو کو انہیں عطف، معارف، معارف غیر کے متعلق جمع ہونے پر دلالت کرتا ہے اس میں ترتیب یا تعقیب کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے کہ اس کا تعلق بیان تقریب اور ہے بخلاف ہا، اور نم وغیرہ کے کہ وہ تعقیب مع التوسل پر دلالت کرتی ہے اور نم ترتیبی پر لہذا واو، احوال مغز سے ہے اور آخر حروف جز کے مرتب تھے ہیں کہ واو کے اندر جمع مع التعقیب ہوتی ہے اور نم کے اندر جمع مع الترتیب ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ مشرور کتب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واو کو آخر حروف عطف پر مقدم کیا گیا ہے۔

الواو والجمع واو مطلق جمع کے لئے ہے یعنی معطوف علیہ پر جو علم کہ ہے معطوف کو اس علم کے ساتھ شریعہ محمدیہ

ہے اس میں ترتیب یا اعتبار یا تراتبی کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے جاء فی ردہ و عمرو میں کہ وہ صرف اتنا ظاہر ہے کہ آنے کا جو حکم زیادہ پہلے ہے عمر و پہلے آیا پھر عمرو جیسا کہ امام شافعی اسی کے قائل ہیں اور نہ اعتبار کا لفظ ہے کہ زیادہ اولوں کے آنے کا زمانہ ایک ہو اور نہ تعقیب و تاخیر کا لفظ ہے کہ عمر و بعد کے بعد مصلحا آیا یا کچھ تاخیر کر کے آیا بلکہ وہ صرف عزم میں دونوں کے جمع ہونے پر دلالت کر رہا ہے کہ آنے میں زیادہ اول و دونوں شریک ہیں۔

وقل ان الشافعی الخ کہنا یہ ہے کہ امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ وہ ترتیب کے لئے آتا ہے تاہم یاریس انہوں نے وضو میں ترتیب کو فرض قرار دیا ہے کیونکہ اللہ نے اپنے قول یا ایہا اللہین استوا اذا قمتم الی الصلاۃ فاعسلوا وحو حکم وایہدکم الی العراقی و امسحوا برؤسکم وادخلکم الی الکعبین میں واء کو استعمال کیا ہے مگر اس قول کی نسبت امام شافعی کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ وضو کے اندر ترتیب کو واء سے ثابت نہیں کرتے بلکہ واء سے ثابت کرتے ہیں۔

### اختیار ہی مصلحت

وضو کے اندر ترتیب کے سلسلہ میں امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت یا ایہا اللہین استوا اذا قمتم الی الصلاۃ فاعسلوا الخ میں فاعسلوا پر فاء داخل ہے جو تعقیب کا اصل پر دلالت کرتی ہے قرآن میں یہ دلالت کی ہے کہ اگر واء مصلوۃ کے بعد حصلا فصل بعد (چھڑکا دھونا) ہو گا چاہے بعد اتمام اعضائے وضو پر غسل و بعد مقدم ہے اور جب واء مصلوۃ اور غسل میں ترتیب ثابت ہوگی تو باقی تمام اعضائے وضو کے مابین بھی ترتیب ثابت ہوگی نیز تک تمام اعضاء وضو کے درمیان سہولت ہے بلکہ اگر واء مصلوۃ پر غسل بعد میں ترتیب کو ثابت مان لیں اور باقی اعضاء میں نہ مانیں تو یہ ایسا (عہد القائل بالتسل) کے خلاف ہوگا امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ واء مصلوۃ کے بعد حصلا فصل و ضروری ہے کیونکہ خدا قرآن کی دوسری آیت یا ایہا اللہین استوا اذا نودی للصلاۃ من یوم الجمعۃ فاعسلوا الخ ذکر اللہ و ذر الیہ البیع کے اندر لفظ فاعسلوا پر فاء داخل ہے اور یہاں یہ ضروری نہیں ہے کہ ان جملہ کے فوراً بعد بغیر کسی تاخیر کے تسبیح الی الحمد ضروری ہے اور اس آیت کا نہ ہی یہ مقصد ہے کہ ترک تسبیح علی پر مقدم ہو جائے یا نہ ہو بلکہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آیت قرآنی کی دلالت غسل ہی کی تقدیم پر ہے کہ قبلہ اعضا میں بھی ترتیب ضروری ہو اس لئے کہ فاعسلوا و جو حکم کے بعد واء مذکور ہے جو مطلق تسبیح پر دلالت کرتی ہے بغیر ترتیب کا لفظ کئے ہوئے اور فاعسلوا میں جو فاء ہے اس کا مطلق تمام اعضاء متنوع سے ہے نہ کہ فقط فصل واد سے واء کے ترتیب کے لئے ہونے اور نہ ہونے پر حجت اور شوافی کے دلائل مدھ ہوں و حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ واء مطلق جمع کے لئے آتا ہے جس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت موسیٰ کی امت کو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرمایا تھا واذ خلوا الالباب ساجداً و طوفوا بیعتاً (البقرۃ) اس آیت میں تہجد کا حکم مقدم ہے اور یہ کا مخرم اور سورۃ اعراف میں جنت کا لفظ مقدم ہے اور تہجد کا مخرم حال تک و تاؤ تک ہی ہے مطلق ہوا کہ واء مطلق جمع کے لئے ہے تہجد واد پر جس ترتیب کو مانیں ہے اسی طرح قرآن کے اندر بھی ہے واد کعبوا و اسجدوا پیسے واد کا ذکر ہے اور بعد میں تہجد کا اور دوسری آیت کے اندر یا مریم الفنی لوبک و اسجدی واد کسی میں پہلے تہجد کا ذکر ہے بعد میں واد کا حالانکہ لازم میں یا تو واد ہی مقدم ہوگا یا تہجد ہی، معصوم یہ کہ واء سے مراد مطلق جمع ہے نہ کہ

ترتیب، اسی طرح جہاں فی زہنون کہنے کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس بہت سے زیادے (یعنی ایسے غزوات اور حملے) ہیں  
سب کے نام زیادے تھے، ترتیب پر طائش اولیٰ نیز دیگر انہما اور اہل ثاویلی معقرات سے بھی کیا ثابت ہے کہ اگر اطلاق جمع کے  
سے آتا ہے، حضرت امام شافعیؒ کو ترتیب کے لئے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں وار کھجوا و اصبحوا  
ہے، چنانچہ لفظ نماز میں پہلے کوغ اسور پہے مجرودہ تو اس کا جواب احزاب کی طرف سے یہ ہے کہ نماز میں پہلے رکوع کا سورہ  
ہوگا اور بعد میں مجرودہ کا سورہ ہوگا، جنم کی حدیث غلبوا کما و انفسویں اصلینی کی وجہ سے ہے کہ وہ تو کسی حدیث سے ان  
طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ کسلی کہیں سے شروع کریں مناس سے یا سورہ سے؟ تو  
حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اَبَدُوا لِلَّهِ تَعَالٰی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ الصَّلَاةَ وَالْمُؤَاظَاةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ لَئِنْ  
اس آیت سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہوگی کہ اسل مناس سے شروع ہوگی اور مردہ پر فتح ہوگی۔

● اسی آیت میں مناس مردہ کے ذکر سے مقصود ان دونوں کے شمار ہونے کو ظاہر ہے کہ کسلی کے اندر ترتیب کو  
امراض: جب اِنَّ الصَّلَاةَ وَالْمُؤَاظَاةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ سے تو مقادیر مردہ کے شمار ہونے کو ظاہر ہے تو پھر کسلی کا ثبوت کس  
دلیل سے ہے؟

● کسلی کا ثبوت قرآن کی دوسری آیت فَلَاحِجَاحٍ عَلَيْهِ اَنْ يَنْطَوِّفَ بِهَا سے ہے۔  
امراض: نبی ﷺ نے کسلی میں السنہ والمردہ میں مناس سے ہی شروع کرنے کو واجب قرار دیا ہے تو آپ یہ بتائیں کہ مناس  
سے کس شروع کرنے کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

● قرآن کی آیت اِنَّ الصَّلَاةَ وَالْمُؤَاظَاةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ سے ہی شروع ہونے کے لئے ہر ترجیح ہے، تاہم  
ہے کہ کسلی کسی ایک سے ہی شروع ہوگی نیز قرآن کی آیت میں مناس کا ذکر مقدم ہوا ہر ترجیح بنے کے لئے کافی ہے۔

وَقَالَ عُمَرُوْنَا: اِنَّا قَالْنَا لَا مَرَاتِبَ اِنْ كُنْتُمْ زَيْنًا وَغَمَرُوا فَانْتِ طَالِقٍ فَكُلَّمَتْ عُمَرُوْنَا ثُمَّ زَيْنًا  
طَلَقَتْ وَلَا يَشْعُرُ طَلَبِهِ مَعْنَى التَّوْبِطِ وَالْمُؤَاظَاةَ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتَ عَلَيْهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارُ  
فَقَدْ طَالِقٌ فَدَخَلْتَ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلْتَ الْاُولَى طَلَقْتَ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ  
وَأَنْتَ طَالِقٌ تَطْلُقُ فِي الْمَحَالِّ وَلَوْ انْقَضَى ذَلِكَ تَوْبَتُنَا لَتَوْبَتِ الْعُطْلَافِ بِهِ عَلَى الدُّعْوَى وَيَكُونُ  
ذَلِكَ تَعْيِيقًا لَا تَنْجِيًا.

### ترجمہ

اور ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو زیادہ اور مردے سے کلام کرے گی تو  
تجھ کو ہراتی ہے پس اس صورت سے مردے سے منگوا کی پھر زیادہ سے تو وہ مطلق ہو جائے گی اور اس میں یعنی تو جو طلاق میں  
ترتیب اور مختاریت کے معنی کی کوئی شرط نہیں ہوگی، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے (دو طلعہ طلعہ و مکرور کی طرف اشارہ  
کر کے) کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میں تو تجھ کو طلاق ہے پس دو صورت دوسرے کے گھر میں (پہلے)  
داخل ہوئی پھر (آخر میں) پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلق ہو جائے گی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب شوہر یہ کہے کہ اگر  
تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ کو طلاق ہے تو وہ صورت تو نہ مطلق ہو جائے گی و لول انقضی البع اگر وہ ترتیب کا تقاضا کرتا



وَقَدْ يَكُونُ الْفَوْرُ لِلْعَالِيَةِ لِيَجْمَعَ بَيْنَ الْعَالِيَةِ وَذِي الْعَالِ وَجَنَّتْ يُبَيِّدُ تَعْنَى الشَّرْطِ مِثْلَهُ مَا  
 قَالَ فِي انْفِصَادِهِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَفِ الْفَاءِ وَأَنْتَ حُرٌّ يَكُونُ الْأَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ  
 فِي السَّبْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْعَلَمِ انْصَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ أَجَنُّونَ لَا يَأْتُونَ بِمَنْ يَكُونُ الْفَتْحُ وَلَوْ  
 قَالَ لِلْعَبْدِ أَنْزِلْ وَأَنْتَ أَمِينٌ لَا يَأْتِي بِمَنْ يَكُونُ التَّنْوِيلُ.

### ترجمہ

لور اور اعلیٰ حال کے لئے ہوتا ہے جس درجہ (واو) حال اور ذوالحال کو جمع کرنے کا اور واو اس وقت شرط کے معنی کا  
 فائدہ دے گا مثلاً الخ اور عالیہ کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے مہد ملازوں کے بارے میں فرمائی کہ جب مولیٰ اپنے غلام  
 سے کہے کہ تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے اور اسی لفظ تو آزاد رہے تو ایک ہزار کی ادائیگی حریت کے لئے شرط ہوگی اور امام محمد  
 نے یہ سیریکہ میں لرایا کہ جب امام المسلمین کفار سے یہ کہے کہ تم دروازہ کھولو اور اسی لفظ تم اس کے لئے والے ہو تو وہ کفار بغیر  
 دروازہ کھولے اس کے لئے والے نہ ہوں گے اور اگر امام المسلمین نے حربی سے کہا کہ یہ شہزادہ اور اسی لفظ تو اس کے لئے والا  
 ہے تو وہ بغیر اثر سے اس کے لئے والا نہ ہوگا۔ (یعنی اس وقت ہوگا)

**تفسیر:** اس سے پہلے آپ نے یہ فرمایا ہے کہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور وہی اس کے حقیقی معنی ہیں  
 اب مصنف فرماتے ہیں کہ واو بھی حال کے لئے بھی آتی ہے جو اس کے مجازی معنی میں اور معنی حقیقی و مجازی میں کچھ  
 التماس اور مناسبت کا ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ مناسبت یہاں یہ ہے کہ جس طرح معطوف اپنے معطوف علیہ کے ساتھ  
 جمع ہوتا ہے اسی طرح حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے بقاوصفہ جمع میں معطوف و معطوف علیہ اور حال و ذوالحال  
 دونوں شریک ہیں اور اسی بات کو حال اپنے ذوالحال کے ساتھ کیوں جمع ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حال دراصل  
 اپنے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع رہتی ہے نہ کہ اس سے جدا اسی وجہ سے آپ  
 حضرات نے قرآن کریم کا سبق چڑھتے ہوئے ترکیب پر غور کیا ہوگا کہ جب کسی ذات کی صفت اس سے مقدم ہوئی ہے تو  
 اس کو ترکیب میں حال بناتے ہیں معلوم ہوا کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور دوسری بات یہ بھی ذاکر  
 نشین رکھئے کہ جب واو حال کے لئے ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا حقیقی واو کی ایک جانب یعنی واو کا کلام یا ما بعد  
 ازواج شرط ہوگا اور دوسری جانب محمول ازواج جس کا انداز کلام سے پتہ چلے گا کہ مجھے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد  
 نے مہد ملازوں کے مسئلہ میں بیان کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ اف الی الفاء وانت حر (تو مجھ کو ایک ہزار درہم  
 دے اور اسی لفظ تو آزاد رہے) لہذا غلام کے آزاد ہونے کے لئے واو کی جانب نقل یعنی ایک ہزار درہم کی ادائیگی شرط  
 ہوگی اور آزاد ہونا نیز افع الی الفاء وانت حر نیز افع الی الفاء فانت حر کے ہے اب وہاں ہم  
 اس میں آئیں گی جن کی شریعت بہت ضروری ہے ایک بات تو یہ ذاکر میں آئے کی کہ واو عالیہ شرط کے معنی کو کیوں  
 متعین ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اعلیٰ بھی آپ نے جو مثال بیان کی ہے یعنی اف الی الفاء وانت حر اس کے

اندر داؤ عاقلہ کیوں نہیں مانا جاسکتا جبکہ داؤ کا عطف کے لئے ہونا ہی حقیقت ہے، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ داؤ عاقلہ معنی شرط کا اس لئے قائم ہوتا ہے کہ حال میں اور شرط میں مناسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ حال جس طرح ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اسی طرح شرط بھی جڑ کے لئے قید ہوتی ہے مثلاً اَنْتَ طَالِبِي وَ اَيْمَنَةُ اور اَنْتَ طَالِبِي اِنْ رَحِمْتَ رَوْحُوں کا خلاصہ ایک ہی ہے کہ پہلی مثال میں تو حال یعنی رَا اَيْمَنَةُ وقوع طلاق کے لئے قید ہے اور دوسری مثال میں شرط یعنی اِنْ رَحِمْتَ وقوع طلاق کے لئے قید ہے یعنی دونوں شکلوں میں طلاق اس وقت واقع ہوگی جب عورت سوار ہو، لہذا جب حال اور شرط دونوں قید ہوتے ہیں تو داؤ عاقلہ شرط کے معنی کا قائم دوسے کا لہذا مثال مذکور میں اور پہلی الف حریہ کے لئے شرط ہوگی۔

اور دوسری بات کہ اَذِ اَيْلِيْ اَلْفَا وَ اَنْتَ حُرٌ (تو مجھ کو ایک ہزار دے حال یہ ہے کہ تو آزاد ہو) کے اندر داؤ عاقلہ کیوں نہیں مانا جاسکتا، داؤ عاقلہ ہونا ہی کیوں ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ داؤ عاقلہ ماننے کی صورت میں یہ فراہم لازم آئے گی کہ چونکہ معطوف علیہ مستقل کام ہوتا ہے تو اَذِ اَيْلِيْ اَلْفَا کا مطلب یہ ہوگا کہ سولی اپنے غلام پر ریت کے باوجود ایک ہزار دے یہ کہ وہ جب کرہ ہے حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ سب اس کے سولی کا ہے لہذا سولی کا ایک ہزار دے یہ خود اپنی ذات پر لازم کرنا ثابت ہوا اور یہ فعل مضارع ہے، لہذا داؤ عاقلہ ہی ہوگا اور اس جملہ میں حال حال مقدرہ ہوگا و قَالَ مُحَمَّدٌ فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ اِذَا اَمَامُ الْمُسْلِمِينَ كَفَّارٌ سَعَى كَيْبَ اِيْتَحُوا اَلْاَنْبَا وَ اَنْتُمْ اَمْنُوْنَ دروازہ کھول دو و اَمْنُوْكُمْ تَمَامُوْنَ ہوتا تو اس جملہ کے اندر داؤ عاقلہ ہے جو شرط کے معنی کا قائم ہوتا ہے لہذا اَمْنُوْكُمْ پانے کے لئے دروازہ کھولنا شرط ہوگا مگر کفار دروازہ نہیں کھولیں گے تو مامون نہ ہوں گے، اسی طرح اگر امام المسلمین نے کسی حربی سے کہا اَنْتُوْ اَمْنُوْ اَنْتُمْ (پچھو تر حال یہ ہے کہ تو مامون ہے) یہاں بھی امام کے اس جملہ کے اندر داؤ عاقلہ ہے جو شرط کے معنی کو تضمن کرتا ہے لہذا مامون ہونے کے لئے مجھے اثر آنا شرط ہے یاد رکھئے کہ ان دونوں جملوں کے اندر داؤ عاقلہ نہیں ہوگا کیونکہ داؤ عاقلہ ماننے کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کفار کو امان مل جائے خواہ دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں، کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی مستقل مشیت ہوتی ہے لہذا اَلْمُسْلِمُوْنَ اَلْبَا کا حکم علیحدہ سے ہے اور اَتَمَّ اَمْنُوْنَ علیحدہ سے ایک خبر ہے حالانکہ امام المسلمین کا یہ مقصد برائے نہیں ہے اسی طرح حربی کا فریجے اترے یا نہ اترے اس کو امان مل جائے حالانکہ یہ امام کے مقصد کے خلاف ہے کیونکہ امام المسلمین کا مقصد اس حال میں اور اس شرط پر امان دینا ہے جب وہ کفار دروازہ کھولیں اور حربی اپنے اثر آئے کیونکہ ممکن ہے کہ جب یہ کفار دروازہ کھولیں گے اور حربی اوپر سے چھوڑ کر آئے گا تو یہ حضرات ہمارے حسن اخلاقی کا مظاہرہ کریں گے تو ممکن ہے کہ اسلام ملے آئیں کیونکہ عوام دشمن برائی کا بدلہ بخلائی سے ملنے پر مطیع بن جاتا ہے اور کافر بھی اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوتا ہے لہذا مذکورہ جملوں میں داؤ عاقلہ ہوگا نہ کہ داؤ عاقلہ نہ کہ داؤ عاقلہ کی صورت میں خلاف مقصد و لازم آتا ہے فَاَلْفَهُمْ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُنْعَجِلِينَ





لیئے کی صورت میں چونکہ حال اپنے ذوالحال کے مقارن ہوتا ہے تو یہاں بھی حریت ادا کیلئے الف کے ساتھ مقارن ہوگی اور ادا کیلئے الف کے وقت ہی حریت تحقق اور ثابت ہوگی، اس سے پہلے نہیں، جس کو مصنف نے لان الحرية تصحیف حال الاداء سے بیان کیا ہے، نیز فقہی معنی کے حذر ہونے پر قرینہ کا پایا جانا بھی ضروری ہے، یہاں قرینہ بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر واؤ کے تعلق میں عطف کے سراو لے لیں تو چونکہ مطوف علیہ مستقل ہوتا ہے معطوف کا ہی ج نہیں ہوتا تو اذ ایلیٰ تلفظ کا مطلب اپنے غلام پر غلام ہونے اور اس میں قیام رقیبت کے باوجود اس پر ایک جہاد و رہم کو لازم کرنا پڑتا جا رہا ہے حالانکہ مولیٰ کو اس کا بالکل استحقاق نہیں ہے کیونکہ غلام مولیٰ کا ہے تو جو کچھ غلام کے پاس ہے وہ بھی مولیٰ کا ہے تو غلام پر ہزار و رہم لازم کرنا خود اپنے کو پر لازم کرنا ہے جو ایک لغو اور بیکار فعل ہے لہذا نقد حقیقت پر قرینہ کا موجود ہونا ثابت ہو گیا اور نقد حقیقت کا قرینہ خود ثبوت مجاز یعنی واؤ کے حال کے لئے ہونے کا قرینہ ہے، جس کو مصنف نے دلالت الدلالة علی ذلك سے بیان کیا ہے، اور واؤ حالیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور شرط میں تعلیق ہوتی ہے نہ کہ تنجیز لہذا حریت کو ادا کیلئے الف پر مطلق کرنا بھی صحیح ہے جس کو مصنف نے وقد صح تعلیق سے بیان کیا ہے، لہذا تعلیق کے صحیح ہونے سے بھی واؤ کا حال کے لئے ہونا ثابت ہوا اور تعلیق کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب تک وہ غلام ایک ہزار و رہا نہیں کرے گا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا لہذا احکام کو ای تعلیق پر محمول کر دیا جائے گا۔

نیز اس جہد میں واؤ کو عطف کے لئے ماننے پر ایک خرابی یہ ہے کہ جملہ خبریہ کا جہد انکسار پر عطف کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے، دیکھئے عطف کا حذر ہونا خود زمین مجاز یعنی واؤ کے برائے حال ہونے کا قرینہ ہے، لہذا جب دونوں چیزیں پائی گئیں۔ جسی لغت میں معنی مجازی کا احتمال ہونا اور زمین مجاز و نقد حقیقت پر قرینہ ہونا تو نہ کمرہ مثال کے اندر واؤ کو حال پر محمول کرنا صحیح ہو گیا۔

وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرْبُوعٌ أَوْ مُضَلَّيَةٌ تَطْلُقُ هِيَ الْخَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيقُ ضَمَّتْ يَمِينُهُ  
فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ الْمَفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْخَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ عِلَاقَةُ وَإِذَا  
تَلَكَّزَ ذَلِكَ مُضْطَبَّهً لَمُنْتَ .

### ترجمہ

اور اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور تو چار بار ہے یا تو غار پر مینے والی ہے (یعنی شوہر نے انت طالق وانت مریضۃ کہنا انت طالق وانت مضلیۃ کہا) تو وہ عورت فی الحال طلاق ہو جائے گی اور اگر شوہر (قول مذکور سے) طلاق طلاق کی نیت کرے (یعنی طلاق کو بیماری یا غار پر مینے پر مطلق کرنے کی نیت کرے) تو اس کی نیت جیسا بیہوشین اللہ صبح ہوئی (مترقنہ سمجھ نہ ہوئی) اس لئے کہ لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر شہم کے سراو کر لینے کی وجہ سے مزید اور مضبوط ہو جائے گا تو وہ (یعنی خلاف ظاہر) ثابت

ہو جائے گا (اور غلاف ظاہر اور کاحل کے لئے جو ہے لہذا جب غلاف ظاہر ثابت ہو گیا تو اب ویسے غلاف اس وقت واقع ہوئی جب وہ عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے)

**تشریح:** اگر کوئی شوہر اپنی زوجہ سے کہے انت طائقی و انت مریضۃ یعنی تجھے طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا کہے انت طائقی و انت مصلیۃ تجھے طلاق ہے اور تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس مثال کے اندر دو کا معنی بھی صحیح ہے درحالیہ ہونا بھی صحیح ہے مگر چونکہ واک کے متعلق معنی اے لہذا ہر ہے اور یہاں ایسا کوئی قرینہ بھی نہیں ہے کہ جو واک کو حالیہ ہونے کے لئے متعین کر دے بلکہ واک کو حالیہ مانا جائے لہذا ظاہر ہے ایک تو اس معنی کو کہ مطلب جو اصل ہے اس کو چھوڑ کر حجاز یعنی واک کو حالیہ ماننے کی طرف رجس کرنا تو نہ آئے گا اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ واک کو حالیہ ماننے کی نکل میں چونکہ کلام کی حالت شرط و جزاء کی ہی ہوتی ہے تو اس عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ عورت کو طلاق اس شرط پر ہے کہ جب وہ مریضہ ہو یا نماز پڑھے حالانکہ مرض کا قضا صواب ہونا چاہیے کہ شوہر اسی حالت میں عورت کا علاج و معالجہ کرے کہ اس کو طلاق دے غلاف قرآن نے لیا خوب کہا ہے

یو سر کام غریبوں کی حمایت کرنا  
دو مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

اور عورت کا نماز پڑھنا اس کے ٹیکہ ہونے کی دلیل ہے، مگر کا قضا صواب ہے کہ شوہر جائے اس کو طلاق دینے کے اس سے محبت کرے، لہذا واک کو حالیہ ماننا قضا صواب ہے اس لئے واک کو لہذا مانا جائے گا اور چونکہ مفق کی شکل میں معطوف علیہ متعلق ہوتا ہے تو شوہر کے انت طائقی بولنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور صحت مریضہ اور انت متعینہ شخص خبر کے درمیان ہو گا لیکن اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے تو واک کو حالیہ ہی مانا مگر طلاق یہی کی تو اس سے دو چیز نکلیں۔ اب شوہر کی طرف سے خلاف ظاہر کی نیت پائی گئی تو یہاں نہ کہ قضا مانا کی تصریح کی جائے گی اور طلاق اس وقت پڑے گی جب عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے کیونکہ واک حالیہ ماننے کی صورت میں واک شرط کے معنی کو متعین ہو گا اس لئے طلاق بیماری اور نماز پڑھنے پر مطلق ہوگی، ویسے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی نیت عند اللہ تو معتبر ہوگی طائقی لفظ اللہ یقسم مافی الصدور و وفائی قد یقسم مافی القلوب علیہ یعنی اللہ دلوں کے سچے سے خوب وقت ہے مگر چونکہ حالت مرض اور حالت صلوات پر طلاق کا مطلق کرنا اور واک کو حالیہ ماننا خلاف ظاہر ہے اور اس صورت میں شوہر کے حق میں قیمت کا بھی احتمال ہے کہ شوہر ہی اللہ تعالیٰ طلاق سے استرازی وجہ سے اس طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوات کے ساتھ مطلق کر رہا ہے، اس لئے تو فیہ اس کا اعتبار نہیں کرے گا بلکہ فوراً فوراً طلاق کا فیصلہ کرے گا ان سلیم کہ مصنف نے لائن اللفظ وان کما بعنمل الع سے بیان کیا ہے مگر اچھا، اچھا یہ بات بھی ہے کہ اگر شک میں خلاف ظاہر ہی کی نیت نہ ہو تو اب غلاف ظاہر مریضہ ہو گیا ہوتا ہے تو جائے کہ میں شوہر کی قیمت نہ دینا چاہتا ہوں اللہ سچ اور سچہ بھی جانے گی کہ قضا نہ

وَنَزَلَ قَالَ خَذْ هَذِهِ أَلْفَ مِثْقَالَةٍ وَعَمِلْ بِهَا فِي النَّارِ لَا يَغْفِقُ الْعَمَلُ مِی النَّارِ وَتَحْمِلُونَ

الْمُضَارَّةُ غَائِلَةٌ لِأَنَّ الْقُعْلَ فِي الْبَيْتِ لَا يَصْلُحُ خِلَافًا لِاخْتِافِ الْأَلْفِ مُضَارَّةً فَلَا يَنْقُذُ صِلُو  
الْكَلَامِ بِهِ

### ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کسی کو یہ کہا کہ تو یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربہ کے لے اور اس سے کپڑے کا کام کر  
(تجارت) تو عمل مضاربہ کپڑے کے کام میں متبذّر ہوگا اور مضاربہ تمام ہوگی اس لئے کہ عمل فی البیت یعنی کپڑے کا  
کام بطور مضاربہ ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا مصدر کام یعنی شروع کام داخل  
ہذہ الالف) عمل فی البیت کے ساتھ متبذّر ہوگا۔

**تشریح:** اس عبارت سے معصفت واؤ کے برائے عطف ہونے کے جواز اور برائے حال ہونے کے تقدّر  
کی مثال بیان کر رہے ہیں، اگر کوئی شخص کسی سے مضاربہ کا معاملہ کرتے ہوئے یہ جملہ یونس خذ ہذہ الالف  
مضاربۃً واصل بھا فی البیت کہ یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربہ کے پکڑ اور اس سے کپڑے کا کاروبار کر تو اس  
مثال میں واؤ کو عطف ماننے میں کوئی تقدّر بھی نہیں ہے کہ جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر صحیح ہے بلکہ واؤ کو حالیہ ماننے  
میں غلطی یہ ہے کہ حال یا تو اسم فاعل دیکھ رہا ہوتا ہے یا جملہ خبریہ، نہ کہ جملہ انشائیہ یعنی جملہ انشائیہ کو جملہ انشائیہ ماننا صحیح  
نہیں ہوتا نیز حالی چونکہ ذوالحال کے ساتھ مل رہا ہے اور اس کے مقارن ہوتا ہے جب کہ بیان اس میں بھی نہیں ہے کیونکہ  
ایک ہزار روپیہ دینے کا زمانہ مقدم ہے اور مضاربہ یعنی کاروبار کرنے کا زمانہ مؤخر ہے جبکہ حال اور ذوالحال کا زمانہ ایک  
ہونا چاہئے، اسی مفہوم کو معصفت نے لِأَنَّ الْقُعْلَ فِي الْبَيْتِ لَا يَصْلُحُ خِلَافًا لِاخْتِافِ الْأَلْفِ سے بیان کیا ہے، یعنی  
کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ بطور مضاربہ ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال واقع ہو  
لہذا واؤ کو حالیہ نہیں مانا جاسکتا بلکہ واؤ عطف ہوگا اور معطوف علیہ چونکہ معصوف کا متنازع نہیں ہوتا اس لئے خذ ہذہ  
الالف مضاربۃً سے عام مضاربہ ثابت ہوگی مضاربہ جو چاہے کام کرے، معصفت نے اس مفہوم کو فلا یَنْقُذُ بِهِ  
صِلُو الْكَلَامِ سے بیان کیا ہے کہ مصدر کام (شروع اور ادائیگی) یعنی بطور مضاربہ کے ایک ہزار روپیہ دینا فقط  
کپڑے کا کاروبار کرنے کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا نیز مضاربہ کی غرض حصول نفع ہے اور اس کی عام اجازت ہی مناسب  
ہے کہ مضاربہ جس تجارت میں لغو محسوس کرتا ہے وہی کو اختیار کرتا ہے۔

اعقوا هـ: خذ هذه الالف واصل بھا فی البیت کو اذ البی تلقاؤ وقت غرض کی ضرب حال مقدّرہ  
کیوں نہیں مانا جاسکتا؟ (حال مقدّرہ وہ ہے کہ فعل سے مصدر اور وقوع کا زمانہ اور حال کا زمانہ ایک نہ ہو جیسے فاد محلوہا  
خالد ہیں کہ لا وقت دخول غلوا ممکن ہے)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کو زمانے حال اتنا مجبوری کا درجہ ہے لہذا حال مقدّرہ اس وقت مانا جاسکتا ہے کہ جب  
واؤ کو عطف ماننا صحیح نہ ہو اور جب عطف ماننا صحیح ہو تو عطف ہی مقدم ہوگا کیونکہ وہی اصل اور حقیقت ہے۔

الغرض: حُذِلَ هذه الالف واعمل بها فی النثر میں واؤ کا حذف ہوگا اور یہ مضاربت عام ہوگی نہ کہ عمل فی البر کے ساتھ متعین ہوگی اور واعمل بها فی البر والا جملہ کھلی بطور مشورہ کے ہوگا نہ کہ بطور حکم کے۔

مفہوم: مضاربت وہ معاملہ ہے جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کا کام اور نفع میں دونوں کی شرکت ہو، مال والے کو رب المال اور کام دہان کرنے والے کو مضارب کہتے ہیں اور اس عقد کو عقد مضاربت کہتے ہیں۔ کما قواعد فی القلوی من قبل۔

وَعَلَىٰ هَذَا فَإِنَّ أَمْرَ خَبِيثَةٍ إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلَّقْنِي وَلَكَ الْفُتْلُ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ غُلْفُهَا فَسَيُؤْتَىٰ فَرْلُهَا وَلَكَ الْفُتْلُ لَا يُعِيدُ خَالَ وَخُزْبُ الْآلِفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلَّقْنِي مُبِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يُتْرَكُ الْفُتْلُ بِهِ بَيِّنُونَ الْقَابِلُ بِجَلَابِ قَوْلِهِ اِخْتَمَلَ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِأَنَّهُ دَلَالَةُ الْإِجَارَةِ يَنْتَعِ الْفُتْلُ بِخَبِيثَةِ الْفُتْلِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کے اندر واؤ کو مال کے لئے نہیں مانا جاسکتا) پر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے طَلَّقْنِي، وَلَكَ الْفُتْلُ کہا کہ آپ مجھ کو طلاق دیدیں اور آپ کے لئے ایک ہزار روپیہ ہیں جس شوہر نے اس عورت کو طلاق دیدی تو شوہر کے لئے عورت پر کوئی حق واجب نہ ہوگی اس لئے کہ عورت کا قول وَلَكَ الْفُتْلُ عورت پر واجب الف کے حال ہونے کا ناکدہ نہیں دیتا (کیونکہ وَلَكَ الْفُتْلُ محض خبر ہے نیز طلاق میں معاوضہ امر زائد ہے اس لئے وَلَكَ الْفُتْلُ حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا) اور عورت کا قول طَلَّقْنِي تو وہ فی نفسه مفید معنی ہے (کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایجاب طلاق کو طلب کرنا ہے) لہذا اس قول (طَلَّقْنِي) پر بلا وجود کمال عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا برخلاف قائل کے قول اِخْتَمَلَ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ کے کہ تو یہ سامان اتھا دار احمالیکہ تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی ولایت لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے کو رد کرتی ہے (یعنی اس مثال میں واؤ حالیہ ہوگا کیونکہ اگر یہ دہائی کا معاملہ جس میں اصل معاوضہ دیگر کام کرانا مقصود ہوتا ہے اس بات سے مانع ہے کہ لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائے یعنی واؤ کا حذف مانا جائے)۔

مفسرین: وَعَلَىٰ هَذَا أَنَّى عَلَىٰ أَنَّهُ مَا لَا يَصْلُحُ حَالًا لَا يُخْتَمَلُ الْوَرُؤُ فِيهِ لِلْحَالِ بَلْ يُخْتَمَلُ الْوَرُؤُ عَلَى الْمَعْلُوفِ لَيْسَ جُزْءُ مَالِ بَنِي كَمِلَاحِ نَحْسٍ رَكْعَتِي تَوَدَّاهَا وَادَّو كَحَالِ نَحْسٍ جَانِبًا جَانِبًا لِهَذَا إِمَامُ ابُو حَنِيفَةَؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرے ہوئے طَلَّقْنِي، وَلَكَ الْفُتْلُ کہے کہ تو مجھ کو طلاق دیدیں اور میرے لئے ایک ہزار روپیہ اور میر شوہر اس کو طلاق دیدے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول وَلَكَ الْفُتْلُ شوہر کی طرف سے وقوع طلاق کے لئے حال اور شرط ہونے کا ناکدہ نہیں

دیج کر عورت پر حاق پڑنے کے لئے وجہ ہائے نواز قرار دے جائے کیونکہ ولت الف محض ایک خبر ہے اور طلاق میں اسل یہ ہے کہ وہ بلا محض کو مورد ظلمتی ہے اس قدر مفید معنی ہے جن میں میں اس راۃ طلاق کا مطالبہ ہے ولت الف ایسی ولت کے لئے کہ اس پر ترک عمل نہیں کیا جائے گا یعنی جب عورت نے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے طلاق نہ کیا تو اس میں اس کا نقصان ہے کہ عورت پر حاق واقع ہو جائے اور با عورت کا قول ولت الف تو ممکن ہے کہ اس سے عورت کا قصد ولت الف فی مہلت کہنا ہو کہ مجھ کو یہ طلاق دے۔ اور حیرت کے لئے حیرت کو میں نے جو درہم میں، ایذا آجھو تو دوسری عورت سے شادی کر لیا یا یا عورت پر نہ کیا کیونکہ مشکل نہیں ہے۔

الحاصل: جب دوائے حلیہ ہونے لگی ہوئی تو پوسہ دوا حلیہ شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو دوائے حلیہ کے لئے عورت پر ہر دور درم شرط ہونے کی بھی نگی ہوئی تو یہ دوائے حلیہ شرط ہے اور باعورت کے بقول طفلی تو وہ مفید معنی اور مفید حکم ہے اور جس مسئلہ غلبہ ہے کہ اس کے ذریعہ القرح طبعی و غلبہ کیا گیا ہے اور واسطہ نفس و یا مادہ کا محتاج نہیں ہے شہدائے کمال پر کس کے لئے نہ ہو کہ مثل کی کوئی دلیل نہیں ہے لا جب اس کے جواب میں شوریہ نے طلفٹ کہہ دیا تو پھر کسی مرض کے وقوع حلیہ کا حکم ہوگا ویر خلاف (أخضع لهذا الاعتناء ولكن دزغمة کے) اسے ظنی یہ سامان غلاب بدھا کر منتقل کر دے نہ یہ ہے کہ حرم ہے لے ایک درم ہے کہ اس کا اعتناء عقرا جادہ سے ہے اور طبع ہے کہ کرایہ داری میں عوض ضروری ہوتا ہے اس لئے اس مثال میں مقبوضہ روکی ولایت اس بات سے منع ہے کہ دوائے حلیہ معنی مراد لئے جائیں یعنی عطف کے اسی مفہوم کو مصنف نے لہذا دلالة الاحاطة بمعنى العمل بحقيقة النقط سے بیان کیا ہے، لہذا اس مثال میں دوا حلیہ دوگانہ دوا حلیہ اور دوا حلیہ چونکہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے موجودی ضروری کرانے والے کے لئے ضروری ہوگا کہ درم ہر دوا حلیہ اور شرط ہوگا۔

**حافظہ**۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ طلقی و لک الف میں واو کا یہ نہیں ہے اور اخمل ہذا المناع و لک دہوہ میں واو کا یہ ہے حافظہ میں ہے اب یہ بات میں آسکتی ہے کہ وہ طلقی و لک الف میں واو کا یہ نہیں ہے تو پھر نون کی واو ہے اور واو حافظہ میں تو خیر کا عطف لائی ہو کر تا ازہم آتا ہے اور وہ واو جائز ہے تو اس واو کی مختلف اقسام ہیں۔ نمبر ایک احتمال یہ ہے کہ یہ واو جنانہ ہے نہ حافظہ نہ حایہ اور دومر احتمال یہ ہے کہ یہ واو حافظہ ہے اور ہامہ خریہ کا عطف جملہ اشیاء پر تو یہ فقہاء کے یہاں ممنوع نہیں ہے کیونکہ فقہاء مسئلہ شرعیہ میں اس مخرج کی وجوہ دانستہ کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ یہ مائل بالغی و لغو ہونے سے ہونے کے لئے یہ ممکن کو شش کرتے ہیں نیز عطف الخیر علی الخیر کا جائز ہونا بعض علماء کا مسلک ہے نہ کہ اس کا ایک احتمال یہ بھی ہے کہ طلقی جملہ اسمیاء تاویل میں سے کئی عبارت اپنے شہریت پر ذخیرہ سے نورانی ہے۔ لا یخلفن ان یوحده ملک الطلاق ان صورت میں جملہ اسم کا عطف جملہ اسم پر ہوا ہے۔

نبوت: مہرین کے نزدیک حلقی و لک انصاف میں دعوہ ہے جسکی مرد کے طلاق اپنے سے عورت

پر ہزار درہم و جب یوں گے کہ کہ یہاں طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہو رہی ہے جس سے طلع کا استفادہ ہو سکتا ہے گویا عورت کا قول اس وجہ سے ہے طلفی بشرط ان یکون لك علی الف فهذا جب شوہر نے طلفت یا طلفت کہہ دیا تو اس کے قول کی تشریح عبارت یہ ہوئی طلفت بذلک الشرط۔

**فصل: الفداء للتعقيب** منع الوصل ولهذا تستعمل في الاجزاية لنا انها تنعقب الشرط فان اضحكنا بقا فان بعث منك هذا العبد بالقب فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قولاً للبيع ابتداءً ونعت العتق منه عقيب الفسخ بخلاف ما لو قال وهو حر أو هو حر فإنه يكون زكاً للبيع

### ترجمہ

فأعقب مع الوصل کے لئے ہے اور اسی وجہ سے (اے لاجل! اے الفداء للتعقيب) فاء جزاؤں میں استعمال کی جاتی ہے کیونکہ ہزاروں شرط کے بعد آتی ہیں، ہزارے اصحاب احادیث نے فرمایا کہ جب بائع کہے بعث منك هذا العبد بالقب (میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں فروخت کیا) پس مشتری نے لہو خر کہا (تو آزاد ہے) تو کمال کا قول لہو خر اختیار صحیح کا قبول کرنا ہو گا اور بیع کے (۴۴۷ ہونے کے) بعد اس قول سے حق (حریت) ثابت ہو جائے گا، مخالف اس کے کہ اگر مردہ (وہو حر) کہے (بجائے فاء کے) (اؤ کے ساتھ) یا ہو حر کہے (بجغیر فاء اور واؤ کے) تو اس کا قول (وہو حر یا ہو حر) صحیح کو رد کرنا ہو گا۔

**تشریح:** فاء تعقب مع الوصل کے لئے آتا ہے یعنی فاء معطوف و معطوف علیہ کے درمیان واقع ہو کر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہے یعنی بالترتیب بلہ مقارنت اور بلا مہلت کے، عبارت میں نہ کو لفظ تعقب کا بھی مطلب ہے کہ معطوف کا وقوع معطوف علیہ کے بعد ہے معلوم ہوا معطوف و معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے ترتیب کا لحاظ ہے نہ کہ مقارنت کا اور مقارنت کا مطلب یہ ہے کہ معطوف و معطوف علیہ کا وقوع یک وقت میں ہو اور مع الوصل کا مطلب بالترتیب اور بلا مہلت کا ہے لہذا یہ کہ وصل کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو جسے قول فاکل شککت ہو لہذا کہ نکاح کے فوراً بعد دوسرے میں ہو سکتی بلکہ بعد استحقاق اصل چودہ کا فصل ضروری ہے۔

ولهذا تستعمل في الاجزاية: جزا چونکہ شرط کے فوراً بعد بلا مہلت واقع ہونے کے واقع ہوتی ہے اس لئے جزاء پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اگر کوئی اپنی بیوی کو ان دخلت الدار فانت طالق کہے تو عورت پر مگر میں داخل ہونے کی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، قال اصحابنا البيع اب صحف قال کے تعقب کے لئے ہونے پر مثل ایس پیش کر رہے ہیں، لہذا بیع مشتری کو غائب کر کے یہ کہے بعث منك هذا العبد بالقب میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں بیچا اور مشتری نے لہو خر تو خرید، آزاد ہے تو مشتری کا لہو خر کہا گویا اختیار صحیح کا قبول کرنا ہے اور جب کچا ایجاب و قول سے مل کر نام ہوئی تو غلام کی آزاد کی بیعت کے ثابت ہونے کے بعد مشتری کی جانب سے مشتری کے

توں فہو خُرو سے واقع ہوگئی اور تفصیل اس اجتناب کی یہ ہے کہ مشتری نے اپنے کلام میں استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو یہ مشتری نے نام کی حریت کو فتح کے بعد ثابت کیا ہے اور پھر اجتناب و قیوں کے منقطع میں ہوئی حالانکہ یہاں پہلے کی طرف سے اجتناب ہے نظر البتہ مشتری کی جانب سے قبول اعتناء ثابت مانا جائے گا جس پر اس کا قول فہو خُرو دل ہے کیونکہ مشتری کی طرف سے قبول مانا جائے تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا اس لئے کہ مشتری کو قبول فتح کے بغیر یا اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرے کیونکہ حدیث میں ہے لا یعنی بعد لا یحلک ابن آدم بعد الجور یہاں قبول مقدار مانا جائے گا جو مشتری نے یوں کہا ہے فقلت فہو خُرو در اگر مشتری بغیر فاء استعمال کرے داء کے ساتھ رہو خُرو کے یا بغیر داء کے ہو خُرو کے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر وہ آزاد ہے یا دوسرے کو ہے تو چونکہ اس کلام میں فاء نہیں ہے جو غلام کی حریت کا فتح کے اوپر مرتب ہونے کا تقاضا کرے لہذا اس شکل میں اعتناء قبول کو بہت ناچھیکی نہیں ہے لہذا اس کے کلام میں در احتمال ممکن ہیں ایک تو یہ کہ مشتری وہو خُرو یہ ہو خُرو سے فتح کو رد کرتا ہے تاکہ وہ اس کا مقصد بالغ و متحییہ کرنا ہے کہ تم جس غلام کو بیچنے کی بات کر رہے ہو وہ تو تمہارا اجتناب سے پیسے ہی آزاد ہے اور وہ آزاد ہی اس میں فروغ کی صلاحیت نہیں ہے تو تم میرا بے خوف بنارہے ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری اپنے اس کلام سے اعتناء مانا جائے تاکہ فتح صحیح ہو کہ مشتری اس غلام ہاں لک ہے اور غلام کو اپنے طرف سے آزاد کرے تاکہ اس کو جو جائے کر جو نہ رہو خُرو یا ہو خُرو کی شکل میں جب دوا اختلاص پیدا ہوئے تو شک کی وجہ سے قبول فتح ثابت نہ ہوگا اور فتح کو رد مانا جائے گا لہذا مشتری کے قول میں کرنا کا استعمال ہوگا تو اعتناء قبول ثابت مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

وَإِذَا قَالِ لِلْخَبِاطِ أَنْظُرْ إِلَيَّ هَذَا النَّوْبُ الْبُكْبُيْنِي فَمِنْهُمَا فَظَنُّ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ النَّوْبِ  
فَأَقْلَعَهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْبِيهِ كَمَا أَنَّ النَّبِاطَ ضَعِيفًا لِأَنَّهُ أَسْفَرَهُ بِالْفَطْعِ عَضِيبُ الْكُفَايَةِ  
بِحِلَالٍ مَا لَوْ قَالِ الْقَضَاءُ أَوْ أَقْلَعَهُ فَقَطَعَهُ فَلَهُ لَا يَكُونُ الْخَبِاطُ ضَعِيفًا

### ترجمہ

اور جب کوئی شخص دروزی سے کہے کہ اس کیڑے کو کچھ لو کہ یہ کچھ اسی سے کرتے کیلئے کافی ہے پس دروزی نے دیکھا اور دیکھ کر کہانی ہاں (کافی ہے) میں کیڑے کے مالک نے کہا فَا قْلَعَهُ تو تو اس کو کھاتے کے دینے پر رازی ہے وہ کیڑا کھاتا تو آپ کھد کیا دیتا ہے کہ دیکھ کر میں نے کہانی نہیں ہے تو دروزی حاکم ہوگا اس کے کانسٹوب نے دروزی کو کھاتے کے بعد (یعنی یہ بیچ کر تے کے لئے کافی ہونے کے بعد) کاتے کا حکم دیا تھا مگر غلاف اس کے کہ اگر صاحب ثوب یہ ہے اقلعہ (بغیر فاء کے) یا واقْلَعَهُ (داء کے ساتھ) میں دروزی نے اس کیڑے کو کھاتا (اور وہ کافی

تھا تو درزی صاحب نے ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قاضی حیدر شاہی بیان کرتا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر صاحب ثوب نے درزی سے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھ لو میرے کرتے کے لئے کافی بھی ہو جائے گا یا نہیں، تو درزی نے کپڑا دیکھ کر جواب دیا کہ ہاں اس کپڑے میں آپ کا کرتہ بن جاسکے گا، چنانچہ کپڑے کے مالک نے اس کپڑے کے کاٹنے کا حکم دیا، مگر جب درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو اتفاق سے وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی نہ ہوا، تو کپڑے کے کاٹنے سے کپڑے کے مالک کا جو نقصان ہوا، اس کا خسارہ درزی ہوگا، کیونکہ صاحب ثوب نے اپنے حکام میں قاضی کا استعمال کیا ہے جو تعیب مع الوصل کے لئے ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ معطوف جتنی درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت مرتب ہے معطوف بخیر یعنی کرتے کے لئے اس کپڑے کے کافی ہونے پر اپنے درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت ای مثل میں ہے جبکہ وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی ہوا اور اگر کافی نہ ہو تو درزی کو اس کے کاٹنے کا حق نہیں ہے گویا صاحب ثوب کا قول بجز اس قول کے ہے کہ *بعضی هذا النوب لیسف لہ فافطعہ وان لم یکف فلا فطعہ لہ* اگر وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی نہ ہو تو یہ کافی اجازت پائیے گی جس کا خسارہ درزی ہوگا اور اگر صاحب ثوب نے اپنے قول میں قاضی کا استعمال نہ کیا ہو بلکہ قاضی کا استعمال کیا ہو یا نہیں *بلفطعہ* کہا ہو بغیر واد کے اور بغیر قاضی کے تو اس مثل میں قاضی ہونے کی وجہ سے قطع ثوب کی اجازت قطع پر مبنی کپڑے کے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہوگی بلکہ قطع ثوب کی مطلق اجازت ہوگی لہذا جب صاحب ثوب کی طرف سے مطلق اجازت پائی گئی تو اب اگر درزی نے کپڑا کاٹ دیا اور وہ اتفاق سے کہہ کر جس میں اس کی قمیص نہ بن سکتی ہو تو درزی کپڑے کے نقصان کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلق اجازت حاصل تھی مگر اس شکل میں یہ غرضاً ہی کیا جاسکتا ہے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ کپڑا تیری قمیص کے لئے کافی ہے، دھوکہ دیا ہے تو درزی پر اس دھوکہ دہی کی وجہ سے کپڑے کا ضامن بنانا چاہئے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکور میں درزی کا قول محض ایک خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے نیز درزی کا دھوکہ دینا اور اس کا یہ کہنا کہ یہ کپڑا تیری قمیص کے لئے کافی ہے، بلا معاوضہ ہے، اور غلط یہ ہے کہ جو دھوکہ عقد معاوضہ میں نہ ہو تو دھوکہ دینے والے پر ضمان نہیں آتا جیسے کسی طالب علم نے اپنے کسی ساتھی سے یہ کہہ دیا کہ راج آخری گھنٹہ میں ستن نہیں دو گلاب اس کے ساتھی نے اس خبر پر اعتبار کر کے اس گھنٹہ کی غیر حاضری کر دی حالانکہ استاد صاحب تشریف لائے اور سبق بھی دیا مگر اس طالب علم کی غیر حاضری تھی اور عذر سے اس کا کھانا بند ہو گیا تو اس نقصان کا ضامن اس دھوکہ دینے والے طالب علم پر نہ ہوگا کیونکہ یہ دھوکہ بلا معاوضہ ہے برخلاف پہلی شکل کے معنی جس میں قاضی کا استعمال لیا گیا ہے کہ وہاں عدم شرط (کپڑے کے عدم کمالات) کی وجہ سے ضامن واجب ہوگا، کیونکہ قطع ثوب کا حکم شرط کنیت کے ساتھ تھا، نیز پہلی شکل میں صاحب ثوب کا حکام جو وہ عقد معاوضہ پر اجازت کرتا ہے کہ صاحب ثوب اس درزی سے اپنا قمیص سلاوا چاہتا ہے جو عقد معاوضہ ہے برخلاف دوسری شکل کے کہ اس میں دو جملے ہیں عدم قاضی و غیرہ وغیرہ ہیں، جو عقد معاوضہ پر وال نہیں ہیں، لہذا جب قاضی



صورت میں یہ معاملہ عقرب معاوضہ ہے تو حسب ضابطہ عقرب معاوضہ میں دھوکہ پائے جانے کی بناء پر دھوکہ دینے والے پر منافی آئے گا۔

وَلَوْ لَمَّا بَعَثْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بَعَثْتُهُ فَاَقْلَعْتُهُ فَقُلْعُهُ وَلَمْ يَقْلُ خَيْتًا حَتَّى الْيَتِيمُ تَامًا .

### ترجمہ

اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا بعت منک هذا الثوب بعشرۃ فاقطعه (میں نے آپ کو یہ کپڑا اس درہم میں فروخت کر جس اس کو کاٹ لے) پس روزی نے اس کو کاٹ لیا اور کچھ نہیں بولا (یعنی خیلٹ وغیرہ نہیں کہا) تو بیچ تام ہوئی۔

تفسیر: یہ مسئلہ بھی فاء کے استعمال پر مرتب ہے یعنی اگر بائع کسی مخاطب سے یہ کہے بعت منک هذا الثوب بعشرۃ فاقطعه میں نے یہ کپڑا بیعوض دس روپیہ تیرے ہاتھ فروخت کیا تو تو اس کو کاٹ لے اور مخاطب نے بغیر کچھ بولے اس کو کاٹ لیا یعنی مخاطب نے خیلٹ وغیرہ بھی نہیں کہا تو پھر بھی یہ بیچ تام ہوگئی اور مشتری کی طرف سے قبول اتفاقاً ثابت مانا جائے گا، کیونکہ عبارت مذکورہ میں فاء کا استعمال اس بات کا مقتضی ہے کہ قطع ثوب کا امر "تا" کے قبل یعنی تائیدیت پر مرتب ہو اور تائیدیت بھی محض ایسا ہاں سے نہ ہو سکتی کیونکہ مشتری کی طرف سے اتفاقاً قبول مانا جائے گا اور بیچ مکمل ہونے کے بعد ہی مشتری کیلئے قطع ثوب کی اجازت ہوگی لہذا مشتری نے جب اس کپڑے کو کاٹ لیا تو گویا وہ اس کو خریدنے پر راضی ہو گیا، وہ گویا مخاطب نے اس کپڑے کو قبول بیچ کے بعد ہی کاٹا ہے لہذا بیچ تام ہوگئی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مشتری کو کپڑے کا ثمن دینا لازم ہوگا۔

وَلَوْ لَمَّا بَعَثْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بَعَثْتُهُ فَاَقْلَعْتُهُ فَقُلْعُهُ وَلَمْ يَقْلُ خَيْتًا حَتَّى الْيَتِيمُ تَامًا .  
الْأَوَّلَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا وَالْأَوَّلَى آخِرًا أَوْ دَخَلْتَ الْأَوَّلَى أَوَّلًا وَالْثَّانِيَةَ آخِرًا لَجِئْتَ بِغَدَاةٍ لَا يَنْفَعُ الْخُلَاقَ .

### ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ لَهَذِهِ الدَّارِ فَانْتِ طَالِقٌ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس شرط (تو طلاق کے لئے) پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد اس کے حصواً ہی دوسرے گھر میں داخل ہونا ہے حتیٰ کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں اول داخل ہوئی اور دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت اور رفتہ کے بعد داخل ہوئی تو طلاق داخل نہ ہوگی۔

تفسیر: متذکرہ ذیل مثال بھی فاء کے استعمال پر متعلق ہے چنانچہ غلط فہم ہو، اگر شوہر نے اپنی بیوی سے

کہا ان دخلت هذه الدار فهذا الدار فقلت طالق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تھو کہ طلاق ہے، شوہر کے اس کام میں دو جگہ فاء مستعمل ہے اور سموت کے لئے فرض کرو کہ پہلے هذه الدار سے مراد کمرہ ۱ ہے اور دوسرے هذه الدار سے مراد کمرہ ۲ ہے، لہذا فاء چونکہ تعقیب مع الفصل کے لئے آتا ہے تو فیہ والدہ کی فائز بات کی مقتضی ہے کہ عورت کمرہ ۱ میں پہنچے داخل ہو اور اس کے فوراً بعد کمرہ ۲ میں داخل ہو، لہذا اگر وہ عورت اسی ترتیب سے داخل ہوئی تو چونکہ شرط پائی گئی لہذا فاء جزا یعنی فقلت طالق کی فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ اس کا بعد یعنی وقوع طلاق قبل والی شرط یعنی دخول دار مع الترتیب پر مرتب ہو لہذا اس عورت کو دخول دارین کے بعد فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر عورت فاء کے تھامہ کے برخلاف داخل ہوئی یعنی کمرہ ۱ میں پہنچے داخل ہوئی اور کمرہ ۲ میں اس کے بعد داخل ہوئی یا کمرہ ۱ میں داخل تو پہلے ہی ہوئی مگر کمرہ ۲ میں بلا تاخیر کے داخل نہیں ہوئی جو کہ فاء کا تھامہ تھا بلکہ تاخیر کے ساتھ داخل ہوئی جو فاء کے تھامہ کے خلاف ہے، لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو جزا بھی نہیں پائی جائے گی چنانچہ اب اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُونُ الْغَاءُ لِبَيَانِ الْعِلْفَةِ بِنَاءً إِذَا فَانِي بَعْدَهُ أَذِ الْإِنْفِ فَانَتْ حُرٌّ كَانَ الْغَيْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يَوْزَ خَيْفًا وَلَوْ قَالَ لِلْخُرْبِيِّ انْزِلْ فَاَنْتَ امِينُ كَانَ امِينًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ

### ترجمہ

اور کبھی فاء بیاں علت کے لئے آتا ہے فاء کے بیان علت ہونے کی مثال (یہ ہے) جب سولی اپنے غلام سے کہے اذِ الْإِنْفِ فَانَتْ حُرٌّ (مجھ کو ایک ہزار روپے چھوڑ کر کیونکر تو آزاد ہے) تو غلام کی الحال آزاد ہو جائے گا مگر چہ غلام نے کچھ بھی دیا نہ کیا ہو اور اگر کوئی مسلمان سولی سے کہے اِنْزِلْ فَاَنْتَ امِينُ (اتر آ کیونکہ تو مومن ہے) تو وہ (حرابی) مومن ہو جائے گا اگرچہ وہ خاتمہ ہے۔

**تشریح**۔ یہاں سے معصوم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فاء کبھی جو ذام سے کو بیان کرنے کے لئے بھی

آتا ہے (اسی لئے اس فاء کو فاء تعلیل کہتے ہیں) اب دوسری قسم

ایک صورت تو یہ ہے کہ فاء کا دخول علت ہو اور فاء کا ماقبل حکم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ فاء کا دخول حکم ہو اور ماقبل علت ہو اول کی مثال جیسے سولی اپنے غلام سے کہے اذِ الْإِنْفِ فَانَتْ حُرٌّ اس عبارت میں اذِ الْإِنْفِ کی علت سولی کا غلام نہ ہونا آزاد کی علت ہے اور اذِ الْإِنْفِ مطلق اور قسم تھو یا سولی کی اس عبارت کے معنی اذِ الْإِنْفِ فَانَتْ حُرٌّ ہے یعنی سولی یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے تھو کو آزاد کر دیا ہے اس لئے اس کے شکر یہ میں ایک ہزار روپے دے دوں گا، تو چونکہ علت کا وجود مطلق سے مقدم ہوتا ہے اس لئے یہاں آزادی جو علت ہے وہ بھی مقدم ہوئی اور سولی کے اس جملہ کے بولنے کی غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ غلام نے ایک ہزار روپے مانگے ہوں یا نہ کئے ہوں البتہ غلام پر ایک ہزار روپے چھڑا کر اس کے نیز صورت مذکورہ میں غلام کی آزادی ایک ہزار روپے پر موقوف نہ ہوگی

کہے کہ مولیٰ کے کلام میں تطبیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مولیٰ کے کلام میں الٹا مقدور مان لیا جائے اور عبارت اس درجہ میں کر لی جائے اِنَّ اَقْبَنَ اِلٰی اَلْفَا حَلَاتٍ خُو تو اس وقت کلام تطبیق کے قبیل سے ہو جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو کچھ کو ایک ہزار درود پیرا کر دے تو تو آزاد۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن دُغیرہ کو مقدور ماننا خلاف اصل ہے کیونکہ کلام کے معنی بغیر مقدور ماننے ہی صحیح ہو رہے ہیں تو بلا ضرورت تقدیر عبارت کی حاجت نہیں ہے مگر آخر میں ایک بات ضرور دھیان رہے اور وہ بات یہ ہے کہ فائدہ بیان طے کے لئے اس وقت مانا جائے گا جبکہ حقیقی معنی حذر ہوں جیسا کہ عبارت مذکورہ کے اندر یعنی اِنَّ اِلٰی اَلْفَا حَلَاتٍ سُرّ میں اگر فائدہ کو عطف کے لئے مانیں تو عطف انحر علی الانشاء لازم آئے گا جو کہ پسندیدہ نہیں ہے نیز فائدہ کو اگر برائے عطف مان لیں تو چونکہ معطوف علیہ کا درجہ اور مفہوم مستقل ہوتا ہے تو مولیٰ کا ابتداء ہی اپنے غلام پر ایک ہزار کا مطالب کرنا لازم آئے گا حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ مولیٰ ہی کا ہے تو بھگر کی سب کے غلام پر ایک ہزار کو لازم کرنا خود اپنے ہر لازم کرنا ہے جو کہ فعلی بحث ہے اور یہاں فائدہ کو طے کے لئے ماننے پر حقیقی معنی بالکل متروک نہیں ہیں بلکہ تعقیب یہاں بھی ہے اور وہ اس طرح کہ جب یہاں علت دائمی چیز ہے یعنی مثال مذکور میں آزادی ہمیشہ رہنے والی چیز ہے تو گویا یہ آزادی اور انشائی الف کے بعد بھی باقی ہے اور تعقیب کا مطلب بھی یہی ہے کہ اصل کا مقدم اور باعده کا مؤخر ہونا یہاں ایک اعتبار سے حرمت پودہ دائم ثابت ہونے کے اور انشائی الف سے مؤخر بھی ہے (یعنی اولاً تو مقدم ہی ہے اور چونکہ اب حریت ابھر رہی ہے گی اس لئے وہ مؤخر بھی ہے) وَلَوْ قَالَ لِلْحَرَمِیَنِ الْبَخِ یہ مثال بھی فائدہ کے طے پر داخل ہونے کی ہے کہ اگر مسلمان عربی سے کہے کہ جَزَلْ طَلَاتٍ آمِنَ ”یعنی اتر آ، کیونکہ تو مامون ہے“ تو اس کا یہ قول بخزل وَاَمِنَ لَا اَمِنَ کے ہے یعنی اتر آئے کی طے یہ ہے کہ اس کو امن دینا پامایا ہے اور طے چونکہ معطل سے مقدم ہوتی ہے اس لئے اس جملے کے پوتے ہی وہ عربی مامون ہو جائے گا خواہ وہ مجھے اترے یا نہ اترے اور اس کا یہ کلام تطبیق پر بھی محمول نہ ہو سکے گا کہ اگر مجھے اترے گا تو اس نے گا ورنہ نہیں، کیونکہ تطبیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور یہی بات کہ یہاں فائدہ عطف کے لئے کیوں نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فائدہ کو اس جگہ عطف کے لئے مانیں تو عطف انحر علی الانشاء لازم آئے گا اور یہ ممکن نہیں ہے۔

نوٹ: کھد فائدہ کے علم پر داخل ہونے کی مثالیں آگے آ رہی ہیں۔

وَقِي الْجَامِعُ مَا إِذَا قَالَ لَمْزُ امْرَأَتِي بَيْنَكَ فَطَلَّقَهَا لَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتُ طَلَّقْتُهَا بَابَةً  
وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوَكُّلاً بَطْلَانٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ فَضَاءُ كُنَّهٌ قَالَ طَلَّقَهَا بِسَبَبٍ أَمْ لَمْزُهَا بَيْنَكَ وَلَوْ  
قَالَ طَلَّقَهَا لَمْ يَكُنْ لَمْزُهَا بَيْنَكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتُ طَلَّقْتُهَا رَجْعَةً

### تسویحہ

اور جامع کیر میں یہ (مسئلہ) ہے کہ جب شوہر کسی سے کہے کہ لَمْزُ امْرَأَتِي بَيْنَكَ فَطَلَّقَهَا میری بیوی کا معاملہ

تیرے ہاتھ (اختیار) میں ہے جس کو اس کو طلاق دینے سے چنانچہ اس شخص نے اس عورت کو مجلس میں (یعنی اسی مجلس میں) طلاق دیدی تو ایک طلاق باکے واقع ہوئی اور دوسرا قول (فطلقہا) اسکا عطلاق کا مکمل ہونا نہیں ہوگا جو مکمل طلاق کے علاوہ وہ جس اس کا قول ایسا ہو گیا ہو یا کہ اس نے یہ کہ ہے فطلقہا بسبب ان امور ہا بیدک کر تو اس کو اس وجہ سے طلاق دیدے کر اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ولو قال فطلقہا الخ اور اگر شوہر نے کہا فطلقہا فجعلت امرہا بیدک کر اس کو طلاق دیدے کے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس شخص نے اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق درجی واقع ہوئی۔

**تشریح۔** باطل میں مصنف نے بیان کیا تھا کہ کبھی مجاز انبیان طلت کے لئے بھی آتا ہے اور خلاء کے غلط پر داخل ہونے کی مثالیں گذر چکی ہیں سب یہاں سے مصنف ان مثالوں کو بیان فرما رہے ہیں جن کے اندر خلاء طلت پر داخل نہیں ہے بلکہ صحت کے حکم اور اس کے مطوع پر داخل ہے اور وہی یہ بات کہ تے والی ان مثالوں میں خلاء برائے عطف کیوں نہیں جو کہ ان کے حقیقی معنی ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کلام کو عطف کے لئے نہیں تو عطف الہم علی الاشیا یا عطف اللہ علیہما انھما ازہا ہے جو کہ مستحسن نہیں ہے مثال مذکورہ فرما کہیں جامع کبیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی سے کہا اموہ امرانی بیدک فطلقہا کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے بیدک تو اس کو طلاق دیدے تو اس مثال میں اموہ امرانی بیدک طلاق دینے کی طلت ہے اور ولو قال فطلقہا الخ اس کا حکم اور مفہول ہے بیدک مکمل نے اس کو اس کا بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر ایک طلاق پانچواں واقع ہو جائے گی اور باقی واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اموہ کا مراد امرانی اموہ امرانی بیدک کہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے اور اموہ امرانی بیدک اعطاء کنائی میں سے ہے اس لئے طلاق باندہ واقع ہوئی اور صرف ایک عطف کے لئے کیونکہ شوہر کا قول فطلقہا فعل کا بیان ہے نہ کہ مستقل کسی دوسری طلاق کی تو مکمل مجتہد کسی کے ذہن میں یہ بات نہ آتی چاہیے کہ ایک طلاق تو اموہ امرانی بیدک سے واقع ہوتی چاہیے دوسری طلاق فطلقہا سے وہاں اگر خلاء عطف کے لئے ہوتا تو اس شکل میں وہ طلاق واقع ہوتی بیدک شوہر کے کلام میں تو بعض طلاق اموہ امرانی بیدک سے ہے جو کہ طلت ہے اور فطلقہا اس کا حکم ہے اموہ شوہر نے اس کو کہا ہے فطلقہا بسبب ان امور ہا بیدک کہ اس کو طلاق دیدے کے کیونکہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے دیکھئے بسبب ان الخ سے طلت کے معنی نہ ہیں بیدک فطلقہا حکم ہے اور اس کا مثال میں مذکور معنی مطول پر داخل ہے اور مجلس کی قید اس لئے لگائی کہ کہ تو بعض طلاق نہیں پر ہی اموہ ہوتی ہے بیدک اگر مکمل اسی مجلس میں طلاق دے گا تو واقع ہوگی مرد نہیں۔

**حاشیہ۔** لو کہی پر اعتراض کرے کہ فطلقہا بسبب ان امور ہا بیدک میں حلقہ غلط صریح ہے بیدک طلاق صریح واقع ہوتی چاہیے تو سبب یہ ہے کہ اموہ کلام مذکور کا ہونا ہے نہ کہ مقدار و قائل کے قول میں اصل تو بعض اموہ امرانی بیدک سے ہے اور اس کا قول فطلقہا کبھی اول کلام کا حکم ہے اور فطلقہا بسبب ان امور ہا الخ

تقریری عبارت ہے نہ کہ تنکلم کی لحاظ عبارت لہذا احتیاط کلام غلط کا ہو گا نہ کہ متدرک اور اگر شوہر عہدت نہ کر دے اور کویدل کر اس طرح کہے طلقھا فجعلتک امرھا یدک اس عورت کو طلاق دے کہ یہ کہہ کر میں نے اس کا معاملہ حیرے اختیار میں دیا ہے تو مفہوم اگرچہ اس صورت میں بھی وہی ہے جو پہلے تھا مگر فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں ذکا کا دخول تھا اور مصدر کلام طلت تھا جو کہ الفاظ کنائی میں سے تھا اس وجہ سے طلاق بائن واقع ہوتی تھی اور اس مثال میں ذکا کا دخول طلع ہے اور مصدر کلام طعن طلقھا جس کی ثواب توفیض کر رہا ہے لفظ صریح ہے جو کہ حکم ہے اور لفظ صریح سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے طلقھا فجعلتک امرھا یدک کی عمل میں انروکس نے انہیں کے اندر طلاق دیدی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور صرف ایک طلاق واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فجعلتک امرھا یدک پہلی ہی طلاق کا بیان ہے نہ کہ مستقل کوئی دوسری طلاق۔

وَلَوْ فُتِنَ طَلْفُهَا وَفُتِنَتْ أَمْرُهَا بَيْنَكَ وَطَلْفُهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَقَتْ تَطْلِقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ نَوْ فُتِنَ طَلْفُهَا وَابْنُهَا أَوْ ابْنَتُهَا وَطَلْفُهَا فَطَلَقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَفُتِنَتْ تَطْلِقَتَيْنِ .

### ترجمہ

اور اگر شوہر نے کسی سے کہا طلقھا وجعلتک امرھا یدک کہ اس کو (میری زوجہ کو) طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ حیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس شخص نے اسی مجلس کے اندر اس کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں (پائے) واقع ہوں گی اور اسی طرح اگر کہا طلقھا و ابنتھا یا ابنھا و طلقھا تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو بائد کر دے (یا اس کے برعکس یہ کہا) تو اس کو بائد کر دے اور اس کو طلاق دیدے پس اس نے اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ (اور دونوں بیک وقت واقع ہوں گی)

**فصل شریعہ** اس سے پہلی عبارت میں فاء کے استعمال کا بیان چل رہا تھا اب مستفاد فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے فاء سے بوائے فاء استعمال کر کے ہوں کہا طلقھا وجعلتک امرھا یدک اور نکلیں نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس صورت میں دو طلاق بیک وقت واقع ہوں گی، اور تو اس لئے کہ وہاں طالع ہے جو فاء کی طرح بیان طاعت کا استہان نہیں رکھتا لہذا ایک طلاق کا اختیار معصوف طلع سے دیا جا رہا ہے اور دوسری طلاق کا اختیار معصوف ہے اور وہاں طالع ماننے میں اگرچہ یہاں بھی وہی قرآنی ہے جو سابق میں تھا یعنی عطف نحر علی الاثنا کا لازم نہ جو کہ تفسیر نہیں ہے مگر چونکہ یہاں وہاں کے اندر طلع کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہے اس لئے مجبوراً غافل باطلع کے کلام کو لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے یہاں کہا ہے اگر وہاں کے معنی یہ لہذا شوہر نے دلیل کر دے مستقل طلاقوں کا اختیار دیا ہے طلقھا سے تو کتب طلاق کا اور جعلتک الیہ سے توفیض طلاق کا لہذا یہ طلاق بھی مجلس پر منحصر ہوتی تو اگر نکلیں نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو گویا نکلیں اس چیز کو لے آیا جو اس کو سپرد کی تھی۔ اور وہ دو طلاقیں تھیں لہذا عورت پر دوسرے طلاق واقع





فِيهِ الْخَالِصُ

**Figure 1**

اور اس سے ذرا حد نہ نہ کر ملکیت بعض غلبہ فاختاری میں غار کے بیوت کثرت ہونے سے یہ ممکن نہ  
ہندی کے لئے بعد از وہی خیابان حق حاصل ہونے سے (مورتوں کے حامل سے طلاق سے اعتبار کر کے کا سہہ خضر  
ہوتا ہے کیونکہ ممکنہ ہندی کی بیعت شوہر کی ملک ہے اور اس ہندی کے آزاد ہونے کی وجہ سے وہ شخص شوہر کی ملک سے  
زکوٰۃ نہیں دیتی پس ضرورت و محنت ہندی کے آزاد ہونے کے سبب شوہر کی ملک زکوٰۃ ہونے کے تو حق کی خلاف ورزی  
ہوتی، یہاں تک کہ شوہر کے لئے زیادتی میں ملک ثابت ہو جائے گی، اور آزاد (ملک کی زیادتی) صورت کے لئے  
ثبوت خیابان موجب ہوگا اور اس ممکنہ ہندی کے حق کی وجہ سے ملک بیعت کی زیادتی مورتوں کے حال سے طلاق کے  
اعتبار کرنے کے مسئلہ کی علت ہے تو حقین طلاق کے، ملک ہونے کے حکم کا مدار زوج کی آزاد کی پر مرتب ہو گا نہ کہ زوج کی  
آزادی پر مبنی کیا، ہم شافعی کا مذہب ہے (یعنی امام شافعی کے نزدیک اگر شوہر آزاد ہے تو وہ حقین طلاقوں کا مالک ہو گا خواہ  
عورت آزاد ہو یا مالک)

**تفسير**

[illegible]



اشہار کیوں ہے تو اس کی دلیل وہی حدیث مذکور ہے یعنی ملکیت نضول فاختاری اور مناعت اس کی یہ ہے کہ منکر و پامنی کی وضع اس کے شوق کی ملک ہے اور اس منکر و پامنی کے آزاد ہونے سے خود خود ملک زائل بھی نہیں ہو سکتا۔ ایسی ضرورت اس بات کی منتہی نہ لی کہ یہ کہنا ہے کہ عورت کے حق کی وجہ سے ملک میں زیادتی ہوئی ہے جس بنا پر عورت کو خیار حق حاصل ہوا ہے اور چونکہ وہ ملک منکر و پامنی عورت کے آزاد ہونے سے زائل بھی نہیں ہوئی تو میں یہی ظن کرتی رہی کہ اس میں زیادتی نہیں ہوئی کیسے ثابت ہوئی۔

وہی کون ذلک سبب الیغیر اور ملک میں زیادتی ہو تھائی عورت کے لئے شریعت نے حق کا سبب ہو گا جس کو یہی صلی اللہ علیہ وسلم نے ملکیت نضول فاختاری سے بیان کیا ہے اور عورت کے حق کی وجہ سے ملک بھین میں زیادتی ہو تھائی مسئلہ اختلافی مطلقاً عائسہ کی علت ہے جس کا مصنف نے اپنی عبارت و بشرح منہ مسئلہ اختلافی مطلقاً عائسہ میں ذکر کیا ہے اور خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ملک بھین میں انسان عورت کے حق کی وجہ سے ہوا ہے تو مزید ملک بعد (طلاق) میں انسان بھی عورت کے حق کی وجہ سے ہی ہو گا نہ کہ شوہر کے حق سے اور یہی انسان کا منصب ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کے حوالے ہو گا لہذا میں طلاق کے خالف ہونے کا گھڑا جب کے حق پر واجب ہو گا نہ کہ دونوں کے حق پر جیسا کہ امام شافعی اس کے قائل ہیں کہ میں طلاق کا استحقاق شوہر کے آزاد ہونے پر ہے۔

مزید تشریح یہ مسئلہ اور اس کے مشکل ہے مگر:

مطلوبہ نیست کہ انسان نہ شوہر نہ عورت کہ ہر انسان نہ شوہر

اس لئے آپ حضرات کی توجہ کی خاطر یہ بھی ذکر فرمادیتا ہوں کہ مسئلہ یہ ہے ملاحظہ ہو عورت کو جب خیار حق حاصل ہو گیا تو یہ شوہر نہیں جس یا عورت کو منکر و پامنی اپنے آزاد ہونے کی وجہ سے مٹا کر کھینچ کر لے اور شوہر کو اس خلاف ملک کا اختیار نہ ہے جو انسان کو انسانی کے آزاد ہونے کی وجہ سے اس کے شوہر کو ہونے چاہیے یعنی جب شوہر پر عورت پر عورت کو شوہر کی ملک بھی ضروری تھی۔ صرف وہ علاقے سے اس کی ملکیت سے اور عورت خارج ہو ملحق تھی اور جب یہ عورت آزاد ہوئی تو جب انسانی طور پر ملکیت میں بھی قوت ملی کہ اب یہ عورت اس کی ملکیت سے ملحق طلاق کے ذریعہ خارج ہو سکے گی۔ لہذا عورت کو آزاد ہونے کے بعد یہ بھی اختیار ہے کہ اپنے نکاح کو کھینچ کر لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نکاح کو کھینچ کر لے نہ کہ اپنی ملکیت میں عورت کو عورت کے خلاف ہونے دے اور اگر عورت کو اپنے حق حاصل نہ ہو تو اس پر عورت کا انسان ہے کہ عورت اس کی مرضی کے کسی کے شوہر کو کسی پر مزید قوت حاصل ہو گئی کہ جب تک یہ عورت اور عورت تھی تو شوہر نے عورت سے اپنے علاقے سے چھوڑ کر پانچ تھی اور آزادی کے بعد عورت عورتوں کے بعد پہلے اس کے کہ اب تو وہ عورت ہے یہ ہے کہ اب ملکیت میں انسان عورت کی (یعنی حق کی) وجہ سے اور وہ ہے وہ عورت عورت کی مرضی میں بھی انسان عورت کی آزادی کی وجہ سے ہی ہو گا نہ کہ شوہر کے آزاد ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے۔ لہذا شوہر کو جو تیسری حالت کا استحقاق ہوا ہے وہ عورت کی آزادی کی وجہ سے ہوا ہے۔

اب مسند بالفل، ص ۱۰۱، کہ خبریں ملک یعنی طلاق کا اعتبار بخود قوی ہے اور اس نے اپنے ہونے سے پہلے کہ خبریں کے  
 آزاد یا غلام ہونے کے اعتبار سے، جیسا کہ نام شافعی کا مطلب ہے اور ان کا مقصد یہ حدیث ہے: الطلاق بانحر حال  
والعدۃ ملساء کہ اس حدیث میں طلاق کا حدیث علی حدیث کے ساتھ کیا ہے، اس طریقہ سے کہ دونوں میں سے ہر ایک  
 چیز میں حدیث بعد جس کے ساتھ اس سے معنی حدیث کی مقدار بخود قوی کے اعتبار سے ہے، نہ کہ اگر آزاد ہے تو خبریں جنس اور  
 اگر باندی سے خود بخود (امام ابو حنیفہ کے نزدیک) اور نام شافعی نے یہاں اگر آزاد ہے تو خبریں طہر اور اگر باندی ہے تو  
 (طہر) لہذا جب حدیث کا اعتبار بخود قوی کے حال کے اعتبار سے ہے تو طلاق کی مقدار بنا مقادیر میں اس کے حال سے ہے، نہ  
 جو ہے، نہ ہر حال میں اسے پاس بھی حدیث ہے اور وہ یہ ہے الطلاق بالامۃ قننہ و عدۃھا حیضتان،  
 الامۃ کے اندر الف ام ایسی ہے یعنی جنس باندی کی طلاق (خود بخود بھی باندی ہو سکتی اس کا خبر آزاد ہو یا غلام) کہ وہیں  
 لہذا اگر مرد کے حال کا اعتبار بخود قوی باندی کی طلاق دونوں جگہ میں باندی کی طلاق اور باندی جس کا شمار باندی میں  
 اور حدیث میں کوئی تمسک نہیں ہے بلکہ مطہق باندی کی طریق دو حدیثیات فرمائی تھی ہے اور اس میں کوئی مسئلہ  
 حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بخود غیر ثابت ہے کیونکہ ہم یہ فرما رہے ہیں کہ اس مسئلہ میں قیاس اور اسے کا استعمال  
 کیا ہے مگر اس حدیث سے استعمال نہیں کیا جاتا، بلکہ اس حدیث کے رد کی زمین ثابت اس میں موجود تھی یا مگر یہ  
 حدیث مشکوٰۃ ہے، اور اس حدیث کو ثابت بھی مانا جاتا ہے تو یہ ہوا ہے کہ اس حدیث میں بیابان طلاق کو بخلافا  
 ہے، ابی شافع الطلاق مگر حال جنس خالق دینے کا حق صرف مردوں کو ہے اور یہ اس لئے نکلا یا گیا ہے کہ زمانہ  
 باہمیت پر مرد جو کہ زمانہ جاہلیت میں جب عورتیں مردوں کو چھو سکتی تھیں تو مگر یہ مجوز نہ رہی ہوئی اور یہ طے جان  
 ان کی طرف سے بحد طلاق کے ہو جاتا تھا اس کی رو سے تو ان الزامات باندی مگر حال سے نکلا کہ ابی شافع  
 طلاق کا حق مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

فصل ثم لیسر احی لکنت عندہ نبی حنیفۃ فلیت الذرجی فی اللفظ ونحکم وعندہما یفید  
 الذرجی فی الذرجی وبیانہ فیما اذا قال لغیر المدخولین یحان دخل الذرجی فالت طالق ثم  
 طالق ثم صلی عندہ یعلق الاولی بالمدخولین ونسب الثانیہ فی الحال ولت الثانیہ وعندہما  
 یعلق الثانی المدخولین ثم عند المدخولین یعلق الثانیہ فلا یقع الا واحدة ونو دل لت صلی  
 ثم طالق ثم طالق ان دخل الذرجی فلیت الذرجی فی اللفظ ونحکم وعندہما یفید  
 والثانیہ وعندہما یقع ان جدد عند المدخولین بعد کول۔

### ترجمہ

فصل ثم لیسر احی لکنت عندہ نبی حنیفۃ فلیت الذرجی فی اللفظ ونحکم وعندہما یفید  
 الذرجی فی الذرجی وبیانہ فیما اذا قال لغیر المدخولین یحان دخل الذرجی فالت طالق ثم









وَأَجَدَةُ لَا بَنَیْ بُنْتَنِیْ وَاقْتَضَتْ وَأَجَدَةُ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَنَیْ بُنْتَنِیْ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِالطَّامَةِ الثَّانِيَةِ مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَنْصَحْ رُجُوعُهُ لِنَقِصِ الْأَوَّلِ فَلَا يَنْفَعُ التَّعْمَلُ عِنْدَ قَوْلِهِ بُنْتَنِیْ وَلَوْ كُنَّا نَسْتَأْذِنُ مَذْخُولًا بِهَا يَنْفَعُ الثَّلَاثُ.

### تیسرا حصہ

فصل پہلے کا کام یہ ہے کہ دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ قائم کر کے غلطی کی طمانی کے لئے آتا ہے جس جب شور مرنے اپنی غیر دخول بہا علت سے کہنا است طائف واحد لا بل ننتين تو ایک علاقہ واقع ہوگی، اس لئے کہ شوبہ کا قول لا بَنَیْ بُنْتَنِیْ دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ کر پہلے سے رجوع ہے اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے پس اول علاقہ واقع ہوگی پھر اس کے قول تخمین کے تکلم کے وقت محل (یعنی محل طلاق) باقی نہیں رہے گا (لہذا ننتين سے دو طلاق واقع نہ ہوں گی) اور اگر صورت مدخل بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

**تشریح:** حروف باطرفہ میں سے ایک حرف بَلّ ہے اور بَلّ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے نہ کہ ابتداء کلام میں اور بَلّ کے لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حکم نے معطوف علیہ کا تلفظ لفظی سے کر لیا ہے اب اس کی طمانی کرتے ہوئے بَلّ کو استعمال کر کے حکم معطوف کو معطوف علیہ کی جگہ قائم کرنا چاہتا ہے لہذا معطوف میں حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ کہیں مجزول سکوت عند کے ہوگا اور کہیں لفظی کے حکم میں ہوگا مثلاً جس کلام میں بَلّ استعمال ہوا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں مثبت ہوگا یا منفی، اگر کلام منفی ہے جیسے ما جاءنی ذیہ یعنی ذیہ نہ بنی عمرو تو جہور کے نزدیک اس کے معنی بَلّ جاءنی عمرو کے ہیں اور عبد القاهر کے نزدیک اس کے اندر دونوں احتمال ہیں اور اگر کلام مثبت ہے جیسے جاءنی ذیہ بَلّ عمرو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عمرو آیا اور نہ سکوت عند کے وجہ میں ہے یعنی اس کے لئے نہ تو آنا ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی نہ آنا بشرطیکہ محل سے پہلے حرف لفظی مثلاً آنا نہ ہو اور اگر محل سے پہلے لا ہو جیسے جاءنی ذیہ لا بَلّ عمرو تو اب معطوف میں بدستور سابق آفاق ثابت ہوگا لیکن معطوف علیہ میں نفی مراد ہوگی یعنی ذیہ کا نہ آنا مراد ہوگا اور عمرو کا آنا، لہذا اس تقریر سے آپ کی سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ بَلّ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان واقع ہو کر دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ رکھ کر غلطی کی طمانی کرنے کے لئے آتا ہے مگر یہ بات وہاں تو محل سے کی جہاں کلام مجزول ہے ہو کیونکہ جملہ خبریہ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اول سے رجوع کر کے اور اس کو کاذب مان کر دوسرے کو صادق مان لیا جائے گا مگر جملہ انشائیہ کے اندر لفظ بَلّ یہ کام نہیں کر سکتا کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس میں نہ صدق کا احتمال ہوتا ہے اور نہ کذب کا، کیونکہ جب ایک چیز وجود میں آگئی تو اب ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کو ایسا مان لیا جائے کہ وہ وجود میں نہیں آئی لہذا انشاء کے اندر بَلّ کے ذریعہ اول سے ارض کر کے دوسرے کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسے موقعہ پر حرف بَلّ عطف محض کے لئے





اول ہر ایک الف (ایک ہزار) کی زیادتی کرنے کے طریقے سے ہوئی، یہ خلاف قائل کے گزشتہ قول (غیر دخول بہا) سے (انت طالق) واحد لا بل شین کے اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ (مثلاً اقرار) اختیار مبنی خبر دینا ہے اور غلطی اختیار مبنی علی ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کی طاقی کر کے لفظ علی کی جمع ممکن ہے نہ کہ طلاق میں (کیونکہ طلاق از غلیل انشاء ہے) حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو جائے طور کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے کنت طلق فقلت اعس واحد لا بل شین تو وہ طلائیس واقع ہوں گے اس اصل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ غلطی کا مدارک اخبار میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں)۔

**تخصیص:** لہذا اگر مسئلہ الیہ ترجمہ میں ظاہر کر دیا گیا ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ لفظ علی کے ذریعہ دخول بہا پر تین طلاقوں کا واقع ہو جائے مسئلہ اقرار کے برخلاف ہے یعنی اگر کوئی شخص یہ کہے لعلان علی الف لا بل الفان تو مقرر پر چار سے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے بلکہ مسئلہ طلاق میں دخول بہا کو انت طالق واحد لا بل شین کہنے کی صورت میں تین طلائیس واقع ہوتی تھیں اور دونوں سکون (مسئلہ طاقی اور مسئلہ اقرار) میں جو فرق یہ ہے کہ مسئلہ اقرار مسئلہ طلاق کی طرح جملہ انشاء نہیں ہے بلکہ جملہ خبر یہ ہے اور جملہ خبر یہ میں اول سے رجوع بھی ہو جاتا ہے مگر لعلان علی الف میں ایک عارض کی بنا پر اول سے رجوع بھی نہیں ہے اور عارض یہ ہے کہ حدیث میں ہے العروۃ یؤخذ بالقرارہ کہ اول اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

الجبہ ہے ہاؤں ہزار کا زلف ہزار میں

لو آپ اپنے دام میں مینا آگیا

ہذا غلطی الف سے رجوع بھی نہیں ہو گا تین اول کو باقی رکھتے ہوئے ثانی یعنی علی الفان کو صحیح قرار دینا جائے گا اس طریقہ پر نہیں کہ وہ ہزار کو ایک ہزار کے ساتھ ملا کر تین ہزار واجب کر دے نہ کہیں جیسا کہ حضرت امام فرقانے اسی کا اشتباہ کیا ہے طاقی دخول بہا پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اول سے رجوع بھی نہیں ہوتا تو ثانی کو اس کے ساتھ ملا کر کل کا اعتبار کیا جائے گا (امام زرقی کے نزدیک) مصنف امام صاحب کی طرف سے دلیل بیان کرتے ہیں لائن حقیقۃ اللفظ لعلان علی الف کہ لفظ علی کی حقیقت دوسرے کو پہلے کے قائم نہ مگر کے غلطی کی طاقی کرنا ہے مگر یہاں (مسئلہ اقرار میں) مقرر کی جانب سے اظہار اول یعنی الف کا اقرار کر لینے کے بعد اس کو بغیر صحیح نہیں ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کرئی نہ اقرار کی وجہ سے اولیٰ ماخوذ ہوتا ہے اور اقرار سے رجوع بھی نہیں ہوتا لہذا ہفتے اول کے ساتھ ساتھ ثانی (تھان) کو صحیح کرنا ضروری ہے اور اس کی غلطی نہ ہوئی کہ الف اول پر سزا ایک الف کا اضافہ کیا جائے جس سے مقدار ثانی ہو جائے جو سزا کے بعد ہے یعنی تھان "رو ہزار" کو دخول کا مستعد یہ ہے کہ لعلان علی الف لا بل مع ذلک الالف آخری جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس بچاں رو پیہ میں نہیں بلکہ ساتھ رو پیہ تو اس کا مستعد بچاں میں انکا اضافہ کرتا ہوتا ہے جس سے وہ ساتھ بن جائے لہذا اگر تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب

ہوں گے خلاصہ کلام یہ ہے کہ **لَا بِلَاغٍ عَلَيَّ الْفَتْ** لَا بِلَاغٍ عَلَيَّ الْفَتْ کا تعلق اخبار سے ہے نہ کہ انشاء سے تو اس کے اندر اول اور ثانی دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ **عَلَيَّ الْفَتْ** جو اس نے غلطی سے کہہ دیا تھا اس سے رجوع کر کے بغیر علی الفغان کو صحیح قرار دیکر اس پر صرف دو جزائر وچہ واجب ہوں گے اختلاف قولہ انت طالق الیٰ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی غیرہ غول بہ صورت کو انت طالق و احدہ لا بل منین کہا تو چونکہ اس کا تعلق انشاء سے ہے اور غلطی کی طلاق اخبار میں تو ہو سکتی ہے نہ کہ انشاء میں چنانچہ اقرار از قبیل اخبار ہے تو مسئلہ اقرار کے اندر تو غلطی کا تذکرہ کرنے کے لئے قسط غلی کی تصحیح ممکن ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے **لَا بِلَاغٍ عَلَيَّ الْفَتْ** غلطی سے کہہ دیا تو لا بل الفغان سے اس کی حقیقی نیت سے مطلقا اس کے مسئلہ میں ایسا نہیں ہے، اس لئے انت طالق و احدہ میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں ہو گا کہ اس کی جگہ لا بل منین کو رکھ جائے بلکہ انت طالق و احدہ کہتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور لا بل منین کے وقت وہ جو اس سے قبل طلاق دی تھی وہ انشاء کا یہ قول اثر ہو جائے گا نہیں اگر طلاق بغیر خبر اخبار ہو مثلاً شوہر طلاق دیکر اس کی خبر دینے کے لئے **طَلَقْتُكَ** انت و احدہ لا بِلَاغٍ عَلَيَّ انتن کہے (میں نے کل منہ شہتہ تجھ کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو طلاق دی تھیں) تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ذکر کی کہ جملہ خبریہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوتا ہے تو چونکہ **طَلَقْتُكَ** انتن الیٰ بھی جملہ خبریہ ہے اس لئے اس جملہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہو گا اور یہی پر دو طلاق واقع ہو جائیں گی۔

**نوٹ:** اگر شوہر بیعتی خبر سے رجوع کر کے جملہ خبریہ طلاق واقع ہو گئی؟ یا اس کا غلطی ظاہر کلام پر فیصلہ کرے گا کیونکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

**حاشیہ:** اگر کسی سے انت کے اندر غلطی ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا نام لینے کی نیت سے یا مال کہنے کا ارادہ کرے مگر زبان سے یا طالعہ نکل جائے تو پھر کیا ہوگا؟

**الجواب:** طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے غلط صورت بولا ہے اس سے اس کی نیت مستزاد ہوگی۔

**فصل:** لَكِنْ لَا يَسْتَبْرَأُ بَعْدَ انْتَهَى فَيَكُونُ مَوْجِبَةً اِنْ اَتَتْ مَعْبُودَةً فَاَمَّا نَفْسُ مَا لَبِثَتْ فَلَا يَبْلُغُ

### ترجمہ

لكن نفی کے بعد استبراء (یعنی بقیہ کے وہم کو دور کرنے) کے لئے آتا ہے جس لئے کہ موجب دفعہ مضاعف ہے۔  
بعد کو ثابت کرنا ہے اور یہی لكن کے فعل کی نفی تو وہ (نفی) اپنی (یعنی نفی کی) نہیں سے ثابت ہے۔

**تشریح:** مراد یہ معنی میں سے حروا لب ما ظہر کا بیان قبل رہا ہے مگر یہاں مصنف نے اسے حرف کو بیان کیا ہے یعنی نفی کو جو مشعر ہونے کی شکل میں حرف مشبہ بالفعل ہے اور مخفف ہونے کی شکل میں حرف مخفف ہے لہذا حروف

ما ظہر بیان کرتے کرتے حرف معجب و غلط و درمیان میں لکھا: تسامح ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لکھن اور لکھن  
دونوں اشتقاقی کا فائدہ دینے میں مشابہت ہے اس لیے ان میں نسبت کی بنا پر بعض مکالموں میں لکھن حرف معجب و غلط کو  
استعمال کیا گیا ہے اور بعض مثالوں میں لکھن حرف غلط ہے۔

استدراک کی تحریف: استدراک کے لغوی معنی ہیں رو بہ رخسار، اور اصطلاح کے اندر استدراک سے فقیر  
ظہر سائنس سے یہ شہداء تمام اور درجہ شہادہ و صلاحہ کی شخص کی رو بہ اندیاں ہیں اور ان دونوں میں بہائی عہد  
ہو کر یہاں پائی ہیں تو دونوں ساتھ دینی ہوں تو آرائی شخص یہ ہے کہ معاصی حجابہ و سائق نہ اس میں فرمایا  
وہ یہ وہ کہ جب نہ پڑھیں آئی تو سارا بھی نہیں آئی سو کی تو اس و ہم کہ لکھن کے ذریعہ تحریر ہو جانے کا اور غلط ہوں ہے  
کہ لکھن سلامتی سلامتی حجابہ، کسی میں مراد کی اور بعض کو یہاں سے استدراک کی تحریف یہ ہے کہ لکھن کے  
بعد کے ہے وہ علم نہ کیا جائے جو علم اس کے مخالف ہو جس سے اسے وہی مثالوں سے تاخیر ہے بعد انھی یہاں  
سے مصنف نے اس کے استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ لکھن اور اس کے درمیان فرق بھی واضح ہو جاتا ہے  
کہ لکھن کی کے بعد استقامت وہ کہ لکھن یہ ہے کہ خلاف لغوی لغت ہو جسے مثال مذکور معاصی حجابہ لکھن  
سلامتی ہے یہاں بہت حجابہ لکھن سلامتی و استقامت نہ ہو کہ یہاں مثال میں لکھن کی کے بعد لکھن ہے یہ خلاف  
آئی ہے کہ اس کے ہے لکھن کے بعد وہی اس نہ ہو کہ اس کی مثال آئی میں مذکور ہے یہ مثال صورت  
وہ بنی عصر اور معاصرت و بعد اس عصر اوقات و استقامت میں اللہ الیہ فرق مثالوں میں اس سے یہ ہے۔

نہوت: لکھن کا اعتبار یہاں میں برحق ہے، لکھن معصی اللہ و اللہ کے خلاف ہونا، لکھن یہ ہے  
پھر لکھن سے پہلے کی ہو یا شریعت کی نہیں ہے بلکہ بالاعتقاد و ان میں اس میں سے کسی ایک کا قہر اور کسی ایک کا نفی ہو  
کافی ہے جیسے حجابہ میں رہا لکھن عصر کو لکھن نام سے اندر الغرض معصی اللہ و اللہ کے خلاف ہونا، لکھن کی مثال میں لکھن کا نفی سے  
بعد لکھن ہونا نہ دینی ہے اور لکھن اور اس کے درمیان وہ فرق ہے کہ اس کو مصنف نے ویکون موجبہ اہدات  
مابعدہ الحج سے بیان کیا ہے کہ لکھن کا معصی و اپنے بعد کا اہدات سے اس میں لکھن کی نفی تو لکھن کی، اصل میں لکھن حرف  
لکھن کے اور یہ لکھن نہ کہ حرف لکھن سے برخلاف لکھن کے کہ لکھن اپنے بعد کا اہدات اور لکھن کی نفی جو معصی اس سے  
ہو کہ اس کی مثال میں لکھن سے یہ بیان کیا ہے کہ لکھن ہے۔

والمعصية بعده الكلمة التي تتحقق عند التماسك للكلام دون كماله، لئلا يكون متعلقا بالشيء  
والأشياء التي بعده، والألف فيكون مستندة إلى ما ذكره من جهة هي التماسك والألف فيكون  
اللف فيكون ففان ففان لا، ولكنه عصب لرمه لعل لأن الكلام متعلق ففان اللف فيكون  
النسب ففان نفس لعل و كذا لعل ففان ففان عصب اللف من ضمن هذه العجارية ففان ففان  
ل العجارية حاربت و كذا لعل ففان ففان اللف بمرمى العجارية ففان اللف فيكون عصب اللف فيكون

اضل الفلانی ولو کان فی یدہ علیہ فلان هذا لفلان فقال فلان ما کان لی قط ولكنہ لفلان  
آخر فان وحصل الکلام کان العبد للمقر له الثاني لان النطق يتعقّب بالاثبات وان فصل کان  
العبد للمقر الاول فيكون قولی المقر له وذا لفلان

### ترجمہ

اور اس کلمہ لکن کے ذریعہ عطف کلام کے متعلق ہونے کے وقت ثابت ہوگا پس اگر کلام متعلق ہوتا ہے اس  
اثبات کے ساتھ متعلق اور ثابت ہوگی جو لکن کے بعد ہے درست (یعنی اگر کلام حسن نہ ہو) کلام مست نف ہوگا (یعنی کلام  
مکمل سے ہی شروع ہونے والا ہوگا، مگر جس سے کوئی متعلق نہ ہوگا)

مثال الخ انسان کی مثال وہ ہے جس کو نام محمدؐ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے (لاحظہ ہو) جب کوئی شخص کہے  
فلان علی الف فر ص (فلان کے میرے ذمہ فرض کے ایک ہزار روپیہ ہیں) پس اس فلاں نے کہا لا ولكنہ  
عصبہ نہیں، لیکن وہ عصبہ کے ہیں تو مقرر مال (اداکرنا لازم ہوگا کیونکہ کلام متعلق ہے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی  
سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں و كذلك لو قال الخ اور ای طرح (یعنی کلام کے متعلق ہونے کی مثال مذکور کی طرح  
ایک مثال یہ بھی ہے جو یا نفی سبب کی نہ کہ اصل مال کی دوسری مثال مثال مذکور کی طرح یہ بھی ہے) اگر کسی نے کہا  
فلان علی الف من لعم هذه الجارية (فلاں شخص کے میرے ذمہ اس باندی کے ثمن کے ایک ہزار ہیں) پس  
اس فلاں نے کہا لا الجارية جارية جارية ولكن سی عليك الف (ترجمہ) نہیں (یعنی باندی کے ثمن کے ایک ہزار  
نہیں بلکہ) باندی تو تمہاری ہی باندی ہے لیکن میرے لئے تمہارے ذمہ ایک ہزار ہیں (مثلاً قرض کے) تو قرض پر مال  
لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اس مال میں و لو کان فی یدہ الخ اور اگر میرے قبضہ میں  
ایک غلام ہو اور وہ کہے هذا لفلان (یہ غلام فلاں کا ہے) پس اس فلاں نے کہا ما کان لی قط ولكنہ لفلان آخر  
یہ غلام میرا کبھی نہیں تھا لیکن، وہ فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے کلام او لکنہ لفلان، مولا کر کہا ہے تو غلام مقرر ثانی کے  
کے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات سے متعلق ہے (مسئلہ نفی متصور نہیں ہے) اور اگر اس نے کلام کو لکر نہیں کہا بلکہ مفصل  
کہا ہے تو غلام مقرر اول کے لئے ہوگا مقرر کا قول (ما کان فی یدہ) میرے قبضہ میں نہ تھا اور میرا۔

تشریح: لکن کے ذریعہ عطف کرنا اور اس کا برائے امتداد رک ہونا اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ کلام  
جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے متعلق ہو اور کلام کا متعلق ہونا دو چیزوں پر متوقف ہے ایک تو یہ ضروری ہے کہ وہ کلام  
جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے پورا یا پھر مقصود و مربوط ہو مفصل نہ سو یعنی ایسا نہ ہو کہ لکن سے پہلے پہلے کا  
کلام بول کر رکھتے اختیار کیا ہو اور پھر لکن سے از سر نو کلام کیا ہو دوسری چیز کلام کے متعلق ہونے کے لئے یہ ضروری  
ہے کہ نفی اور اثبات کا مکمل ایک نہ ہو جس میں کلام میں لکن استعمال ہوا ہے تو چونکہ اس میں جملہ مثبت بھی ہوگا اور جملہ  
منفی بھی ہوگا تو اثبات کا متعلق کسی اور چیز سے ہو اور نفی کا متعلق کسی دوسری چیز سے ہو۔ ایسا نہ ہو کہ جس چیز کی نفی کی ہے

اثبات بھی اسی کا ہو جیسا کہ مغرب مثال سے ظاہر ہو جائے گا لہذا اگر کلام مشق ہو تو اب لیکن معطف کے سے ہوگا اور نفی کرہ مطلق نہ ہوگا بلکہ نفی کا قائل اثبات سے ہوگا مثلاً اگر نفی معطف علیہ میں ہو تو اس نفی کا قائل اور بھائی اثبات سے ہوگا جو معطف یعنی نفی کے بعد ہو یعنی یہ نفی مطلق نہ ہوئی بلکہ نفی کا بعد اس کے مائل پر معطف ہوا اور معطف اور مغرب علیہ میں یہ تیسرا ایک قائل ہوتا ہے لہذا نفی کا اثبات سے ایک قائل ہوگا اور اگر کلام مشق ہی نہ ہو جائے جو کہ مذکورہ دیان کردہ دو چیزوں میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو اب لیکن معطف اور بعد کا قائل نہ نکال دے گا ورنہ ہی نفی کا قائل نفی کے بعد اسے اثبات سے ہوگا بلکہ لیکن متنازعہ بن جائے گا جس کا مائل سے کوئی بیڑ نہ ہوگا لہذا اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے صرف تین مسائل درکار ہیں ایک مثال تو ایسی ہو جس میں دونوں چیزیں پائی جائیں یعنی کلام متصل بھی ہو اور نفی اور اثبات کا کل بھی سمجھ دیا اور دوسری مثال ایسی اور جس میں پہلی شرط فوت ہو جائے اور دوسری مثال ایسی ہو جس میں دوسری شرط فوت ہو جائے، پہلی مثال جس کو امام محمد نے جامع تیسرے میں ذکر فرمایا ہے یعنی کلام مشق ہو (لہذا اردو میں چیزیں موجود ہوں) یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قرار کرتے ہوئے یہ کہا لا یحق علی الف فرضی فلاں کے لیے سے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور قرض کے، مگر انہوں نے جواب میں کہا "لا" (لیس لی علیک الف لأجل القرض) ولکنک غصب یعنی تیرے اوپر میرے دوپے بطور قرض کے نہیں ہیں لیکن دو غصب کے ہیں تو اس صورت میں قرار کرنے والے کو ایک ہزار ادا کرنا ہوں گے کیونکہ مقرر کا کلام مشق ہے یعنی مقرر کا کلام ولکنک غصب پورا کا پورا متصل اور مراد ہے متصل اور ذمہ کے ساتھ نہیں ہے اور اثبات نفی کا کل ایک بھی نہیں بلکہ مجملہ و مجملہ اسے کیونکہ مفاد نے اپنے ہی ساتھ ذمہ سے صرف جب ذکر کر لی ہے کہ یہ یعنی قرض کی نفی ہی ہے اور ولکنک کے ذریعہ غصب کو جب ظہر کر لزم ہوا کہ اثبات یا ہے لہذا نفی کا کل قرض ہے اور اثبات کا کل غصب ہے لہذا مقرر پر لزم الف کا صحیح لگانا ہے گا کیونکہ لزم الف میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف صرف یہ ہے کہ نفی کی امتداد نہ ہوئی کہ وہ ایک ہزار بطور قرض کے نہیں ہیں بلکہ بطور غصب کے ہیں، نیز معطف سے کہا تھا یعلق الفی بالاثبات الہی بعدہ تو مثال مذکور میں کل اثبات غصب ہے اور غصب پر ایک سبب ہے لہذا نفی کا حسن کل اثبات یعنی سبب سے ہوگا نہ کہ اصل مال سے لہذا مقرر کا مقصد سبب یعنی قرض کی نفی یہ ہے نہ کہ اصل مال کی، اور یہاں ایک بھی نہیں ہے کہ اس نفی کا تحقق بالبعد کلام سے سمجھ نہ ہو کہ اس نفی کا قائل من کے بعد اثبات سے ہے اور اثبات کا نفی پر معطف سے اسی طرح کی ایک اور مثال اور دیان فی جاری ہے اور مثلاً کہیے کہی نے قرار کیا یعلق علی الف من بعد ہذہ التحویۃ فلاں کے لئے مجھ پر اس باندی کے لئے ایک ہزار ادا کرنا ہیں یا اس باندی نے جواب میں کہا "لا" (ای لیس لی علیک الف من بعد المحارۃ) المحارۃ جوارحہ ولکن من علیک الف (ای فرضی) شئی باندی تو میری ہی ہوئی میرے تو میرے ذمہ ایک ہزار دوسرے چاہئے (یعنی قرض نے مثلاً لہذا مقرر کے قرار کرنے کی وجہ سے اس پر ہزار ادا ہوں گے اور مقرر کے کہ میں نہ فی سبب کی نفی ہے نہ کہ اصل مال کی بلکہ اصل مال کا اثبات ہے اور کلام متصل اور مراد بھی ہے۔

دوسری مثال نس کی دو عیبتیں ہیں کہ اگر کلام کو منقطع ہوا گیا ہو تو بجز یہ کلام اتساق کے قبول سے نہ ہوگا اور اگر متصل ہوا گیا ہو تو اتساق کے فیصل سے ہوگا مثلاً فرض کرو حبہ الرحمن کے پاس ایک غلام ہے اور وہ کہے یہ خد فرقان کا ہے اور فرقان اس کے جواب میں یہ کہے ماسکان لی فقط کہ میرا تو یہ غلام بھی نہیں رہا اور اس نئی کے بعد فوراً یہ کہہ دےہ ولکنہ لغلان احو کہ وہ غلام فلاں یعنی ایک مالدار شخص عبید اللہ کا ہے تو چونکہ فرقان کا یہ پورا کلام متصل ہے نہ کہ منقطع تو وہ اپنے نفس سے اس غلام کی نئی کر کے عبید اللہ کے لئے اثبات کر رہا ہے تو وہ غلام مقرر فلاں یعنی عبید اللہ کوں جائے گا اور اگر فرقان نے ماسکان لی فقط کہہ کر محکوت اختیار کیا اور ولکنہ لغلان احو کا نظم منقطع کیا تو اب کلام معین نہ رہا اور جب کلام معین نہ رہا تو ولکنہ لغلان احو سے فرقان کا یہ کلام بطریق استیفاء ہوگا جس کا ثقل پر معنی بھی نہ ہو سکے گا، گویا فرقان وہی دے رہا ہے کہ یہ غلام عبید اللہ کا ہے اور تمہا ایک آدمی کی کوئی قابل قبول نہیں ہوتی لہذا فرقان کا کلام اول ماسکان لی فقط مطلق فی ہوگا اپنے بارے میں بھی ادا رہے، سوائے بارے میں بھی اور اس کا یہ قول یعنی مشر فرقان کا یہ قول مقرر کے قرار کو رد کرنا ہوگا، اور غلام مقرر اول یعنی عبید الرحمن کا ہی رہے گا۔

نوٹ: اتساق کی شرط وہی کے فوت ہونے کی مثال آگے آ رہی ہے۔

وَلَوْ اَنَّ اُمَّةً فَرَزَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اَذْنٍ فَوَلَّاهَا جَاهًا دَرَجَةً لَفُلَّانِ الْغَوَالِي لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِجَاهٍ  
 دَرَجَةٍ وَلَكِنْ اَحْبَزُهُ بِجَاهٍ وَحَمِيمِينَ تَطْلُو الْعَقْدَ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرَ مُتَّبِعٍ فَإِنَّ نَفْيَ الْإِحْبَازِ  
 وَإِسْنَاهَا بِعَيْنِهَا لَا يَنْتَقِضُ هَكَذَا فَوَلَّاهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ إِثْبَاتَهُ بَعْدَ ذَا الْعَقْدِ وَتَحْدِثُكَ نَوْ قَالِ لَا أُجِيزُهُ  
 وَلَكِنْ أُجِيزُهُ فَإِنَّ زَيْدِي خُصِمَ عَلَى الْبُيَاةِ يَكُونُ فَسْتَحْجَاجُ لِلْبَيْكَاكِ بَعْدَ اِخْتِمَامِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ  
 شَرْحِهِ الْإِحْبَازُ وَالْأَتْسَاقُ .

### ترجمہ

اور اگر بعدی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سوردہم کے عوض نہ نکال کر لیا پس مولیٰ نے (باندی کے نکاح کی خبر پہنچنے کے بعد) کہا میں سوردہم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن سوردہم کے عوض نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام سوائی معنی نہیں ہے جس سے کہ اجازت کی نفی اور عینہ اس (اجازت) کا اثبات تحقیق نہیں ہو سکتا، ایسے مولیٰ کا قول لیکر احبزه عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد جس کو ثابت کرنا ہے (تہا جب ایک دفعہ نکاح کو رد کیا تو باندی کا نکاح جو مولیٰ کی مرضی پر مقول تھا باطل ہو گیا) اور اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اگر تو میرے لئے ایک سوردہم میں پرچوں کی زیادتی کرے تو میں نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کا یہ قول بیان کا خلاف نہ ہونے کی وجہ سے نکاح کا قیام ہوگا اس لئے کہ یہ بیان کی شرا

اتساق ہے (یعنی کلام کا متشع ہونا) اور (یہاں) اتساق موجود نہیں ہے۔

**فصل دوم۔** یہاں سے مصنف اتفاق کی ایک شرط (شرط اولیٰ) کے مقدم ہونے کی مثال دے رہے ہیں جس کی دلیل "لکن" مختلف کے لئے ہے۔ جب ہوگا جب کہ کام متعلق ہو اور کام کے متعلق ہونے کے لئے وہ چیزوں کا ہونا ضروری ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے اور سنی چند مثلاً بھی آپ حضرات نے سماعت فرماں ہیں یہاں اس کلام کی مثال ہے جو متعلق نہ ہوتا ہے اس کام میں دوسری شرط فوت ہوگئی ہو سکتی ہے اور ثبات کا محض ایک ہی دعوہ ممکنہ کام کے متعلق ہونے کے لئے ضروری تھا کہ ان کی اور اثبات کا کل اللف اللف ہو، مثال یہ ہے اگر پڑھنے والے نے سورہ ام کے حوض اپنے سولی کی بغیر مرضی کے نکال کر لیا تو آپ حضرات نے قدری میں پڑھ دیا ہے کہ اس کا نکالنے سولی کی اجازت پر موقوف رہ گیا چنانچہ اگر سولی کی اجازت دے دے گا تو کلام نافذ ہو جائے گا ورنہ کلام نافذ ہو جائے گا، وغیرہ۔ ہندی نے کلام کرنے کے بعد حوض سے اجازت چاہی تو سولی نے اس کے جواب میں کہا: لا اَجِيزُ الْعَفْوَ بَعْدَ اَرْهَابِهِ وَلَكِنْ اَجِيزُهُ مَعَاذَ وَحْمِمْسٍ۔ (میں ایک سو ارب میں معتذر کان کی اجازت نہیں دیتا، اس میں ایک سو پچاس درہموں میں نذرانہ کی اجازت دیتا ہوں) تو پھر ہندی کا نفاذ عمل ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام متعلق نہیں ہے کیونکہ سولی کے کلام میں نفی اور اثبات کا محض ایک ہے جبکہ کام کے متعلق ہونے کے لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ اثبات اور نفی کا محض ایک ہی دعوہ ہو جائے کہ اگر سولی نے نکالنے کی نفی اور بعد ازاں اجازت نکالنے کا ثبات ایک ساتھ متعلق نہ دے سکے گا مگر سولی نے قبول میں ایسا ہی ہے کہ سولی نے لا اَجِيزُهُ کہہ کر کلام کی نفی کر دی ہے پھر اپنے قول وَلَكِنْ اَجِيزُهُ علی الخ سے اس نکالنے کا ثبات کر رہا ہے، اسی کو مصنف نے اپنے قول فَكَانَ لَوْلَا لَكِنْ اَجِيزُهُ اَلْمَانَعَةُ بَعْدَ زُلْزَلِ الْعَفْوَ سے بیان کیا ہے کہ سولی کا قول وَلَكِنْ اَجِيزُهُ معتذر کان کو رد کرنے کے بعد اس کا ثبات کر رہا ہے اور میر کے فتوے کے تحت ہی نفی مگر مہر تو قابل الغلات ہی نہیں ہے کیونکہ ثبات اگر باقی ہے تو نفی ہو جائے تب بھی نافذ ہو جائے ہے ان لئے یہی کہنا ہوگا کہ سولی کے کلام میں اجازت و عدم اجازت کا متعلق محض واحد نفی نکالنے سے ہے مثلاً یہ کلام متعلق نہ رہا جب یہ کلام متعلق نہ رہا تو لکن کے لئے عطف نہ ہوگا بلکہ ساتھ ہوگا جس کا مطلب ہے کوئی راہ نہ ہوگا جبکہ سولی نے لا اَجِيزُهُ کہہ کر کلام کو نفی کر دیا ہے اب اس نے بعد سولی کا الزام تو وَلَكِنْ اَجِيزُهُ بَعْدَ وَحْمِمْسٍ کہہ کر دیا، وَلَكِنْ اَجِيزُهُ اِنْ زِدْنِي حَمْسِينَ عَلٰی الْعَاذِ کہہ کر کلام کی اجازت دینا اور اس کا جواب نہ عفو کے حق میں کوئی نام نہ نہیں ہوگا کیونکہ اب نذرانہ کی نفی تھا نذرانہ سے منع نہ ہوگا بلکہ میر کی رضا مندی اور اس کا قبول بھی ضروری ہوگا نیز سولی کا قول یعنی وَلَكِنْ اَجِيزُهُ بَعْدَ وَحْمِمْسٍ اور لکن اَجِيزُهُ اِنْ زِدْنِي حَمْسِينَ عَلٰی الْعَاذِ علی الخ قول اول کے لئے بیان بھی نہیں ہو سکتا کہ سولی نے کلام اول کی دوسری حالت اور آخر تک کلام دہنی کی دیکھ کر بیان کے لئے بھی کلام کا حق ہونا ضروری ہے جبکہ پھر کلام متعلق نہیں ہے لہذا سولی کا قول لا اَجِيزُهُ اِنْ زِدْنِي حَمْسِينَ عَلٰی الْعَاذِ ہی ولا اِنصاف ہی ولا اِنصاف ہیہا۔

نوٹ: سولی نے قول وَلَكِنْ اَجِيزُهُ بَعْدَ وَحْمِمْسٍ اور لکن اَجِيزُهُ اِنْ زِدْنِي حَمْسِينَ عَلٰی الْعَاذِ کا ایک ہی حکم ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے کسی نے کہا ہے





کہلائے گا، باقی دو نفل، دیکھئے یہاں اباحت میں کئی چیز ہے اور اگر معطوف و معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنا مقصود حکم کے خلاف ہو، اباحت اصل کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ اباحت محذور اور مسموع ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہو تو پھر اباحت میں وجہ ہوگی نہ کہ میں کل وجہ یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے کسی ایک پر علی سبیل المسموع عمل کرنا مباح ہوگا، دونوں کو جمع کرنا مباح نہ ہوگا جیسا کہ مسئلہ تو کلیل میں کہ کسی آدمی کے لئے کسی کے مال میں تعریف کرنا محذور اور مسموع ہے مگر وکیل بننے کے بعد غیر کے مال میں تعریف کرنے کی اباحت ہو جاتی ہے، لہذا اَوْ تَخَلَّتْ بَيْعَ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا اَوْ هَذَا كَيْفَ كَانَ صَوْرَت میں اباحت میں وجہ ہوگی اور دونوں میں سے علی سبیل المسموع کسی ایک کے لئے موقوف کے خلاف کو فردیت کرنا درست ہوگا۔

### اختیار ہی مطلقہ

ہر بیان کردہ حکم کے ارادہ اندہ کہ، میں میں سے کسی ایک کی راہی اختیار قبولیت کے لئے آتا ہے، از اصول و از غایت اور جس نامہ سرخس و غیر الاسلام کے نزدیک ہے اور بعض اصحاب و نحو میں کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ "اَوْ تَخَلَّتْ" کے لئے وجہ کیا گیا ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کیونکہ معانی کی جمع قلم کے لئے لکھا ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اَوْ کا استعمال حذف انشائیہ میں بھی ہوتا ہے اور جملہ انشائیہ یہ صحت کتب کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے کل ملک نہیں ہوتا، لہذا "اَوْ" اگر ملک کے لئے مسموع ہو تو اس کا استعمال جملہ انشائیہ میں نہیں ہوگا اور ہی یہ بات کہ جو جملہ انشائیہ میں تو ذرا بڑے ملک سے حتیٰ کہ جملہ غیر یہ مسئلہ اَوْ کی وجہ سے ملک پیدا ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ غیر یہ کے اندر ملک کا پیدا ہونا غیر کے خیال اور غیر بھی اس کی وجہ سے آتا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ اَوْ ملک کے لئے مسموع ہے، مگر سب لکھ دینے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختلاف صرف عقلی ہے اور دونوں میں تعلیق باقی خود ممکن ہے کہ باقی تعریف یعنی ہر ہر میں "اَوْ" کے استعمال سے زبان نسب کی طرف تعلق ہوتا ہے مگر حقیقت میں "اَوْ تَخَلَّتْ" کے لئے مسموع نہیں ہے۔

**فائدہ:** حرف اَوْ کا دوسرا اثر اس سے مراد اس سے زیادہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، ہذا حُرٌّ اَوْ هَذَا اَوْ اَرْضِ سَائِلِیْنِ خیر ہے، باقی تو یہ کہ سب کو جملہ غیر یہ میں استعمال ہوتا ہے تو حکم کو ملک ہر ذائقہ سے ہذا اگر مسموع کو ظاہر کرنے سے پہلے وہ مسموع جس کی آزادی کی خبر دینی مقصود تھی تو حکم کو ملک نہایت قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ حکم اس عام کو از خود پہلے کر چاہتا ہے تو سب اس کی آزادی کی خبر دینی مقصود تھی، مگر اس میں شک ہے کہ اگر ہذا حُرٌّ اَوْ هَذَا اسے کی افعال قرار کرنا مقصود ہو تو اب یہ جزائش یہ ہوگا اور جملہ انشائیہ کے اندر "اَوْ" بڑے تغیر ہوتا ہے یعنی وہ میں سے کسی ایک کا انتخاب اور اختیار کرنا، اگر سوائے انتخاب سے پہلے یہ عام مسموع ہو مگر سوائے آزادی کے لئے مسموع کا انتخاب کر کے تو یہ کہ مذکورہ عام آزادی کی علامت نہیں رکھتا اس لئے سوائے اس مسموع عام کو منتخب کرنا نسبت سے غالی نہیں رہتا، یہ سوائے مسموع کا اجماع نہ ہوگا، دیکھئے اس میں اس سے غیر اور اللہ مسک باقی غرض واضح ہو گیا۔

وَلِهَذَا لَوْ قَالَ هَذَا حُرٌّ اَوْ هَذَا كَانَ بِمِثْلِهِ لَوْلَا اَحَدُهُمَا حُرٌّ خَتِي كَانَ اَوْ لَوَايَةِ الْيَتَامَى وَلَوْ قَالَ وَتَخَلَّتْ بَيْعَ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا اَوْ هَذَا كَانَ اَلْمَوْكِلُ اَحَدُهُمَا وَلِبَاسُ النِّسَاءِ لَكِنْ وَاجِدَ بَيْنَهُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا لَمْ يَدْخُلِ الْعَبْدُ اِلَّا بِمِلَّتِ الْمَرْءِ تَحْتَ لَا يَكُونُ لِلاُخَرِ اَنْ يَبْعَهُ

## ترجمہ

اور اسی وجہ (اُنہی بھوکوں کو) لیسارائی (خیر) اخذ (العبد کوردین) سے اگر مولیٰ نے کہا "ہذا خیر" تو ہذا یہ غلام آزاد ہے یا یہ؟ تو مولیٰ کا یہ قول اس کے قول "اخذ ہذا خیر" کے وجہ میں ہو گا حتیٰ کہ مولیٰ کے لئے بیان کا اختیار ہوگا (یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کے آزاد ہونے کو تعیین کرے) اور اگر مولیٰ نے (دو مردوں سے) کہا "وَمُحَلَّتْ بَيْعُ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا" (میں نے اس غلام کو بیچنے کا اس کو مکمل بنا دیا اس کو) تو مکمل اس دونوں میں سے ایک ہوگا اور (مکمل العینیں) دونوں میں سے ہر ایک کے لئے فراغت کرنا مباح قرار دیا جائے گا اور اگر غلام کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے بچ کر دیا پھر وہ غلام مولیٰ کی ملک میں لوٹے تو دوسرے کے لئے (اس سہایت و کالت کی وجہ سے) اس غلام کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

**توضیح:** حکم اگر اپنے قول "ہذا خیر" ہذا کے ذریعہ حق سالت کی خبر دے رہا ہے تو "خیر" چونکہ احد العبد کورین کے لئے مطلق العین شمولاً حکم کا نام دینا ہے تو مولیٰ مولیٰ کا یہ قول "اخذ ہذا خیر" کے لئے بے دخل رہے کہ اس طرح کہنے میں اعلیٰ العین دو غلاموں میں سے صرف ایک کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کا اتفاق اور ولایت بیان بغیر جملہ خبریہ ہونے کے مولیٰ ہی کو ہوتا ہے تو اصل کام یعنی "ہذا خیر" او "ہذا" میں بھی ایک غیر متعین غلام کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کی ولایت اور اختیار مولیٰ کو ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ "وَمُحَلَّتْ الْبَيْعُ" اگر مولیٰ اپنے غلام کی فروختی کے لئے دو مردوں میں سے کسی ایک کو مکمل بنانے کے لئے یہ جملہ استعمال کرے "وَمُحَلَّتْ بَيْعُ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا" (میں نے اس غلام کے بیچنے کا اس کو مکمل بنا دیا اس کو) تو چونکہ اس جملہ سے مولیٰ اپنی آدمی کو اس چیز کا اختیار دے رہا ہے جو اس کے لئے پہلے سے نہیں تھا لہذا مولیٰ کا یہ قول جملہ انشائیہ ہے اور "جب جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو برائے تعبیر ہوتا ہے لہذا اعلیٰ العین دونوں مردوں میں سے کسی ایک آدمی کو مکمل بن جائے گا اور دونوں میں سے علیٰ سبیل العموم ہر ایک کے لئے تمام کو بیچنے کا اختیار ہوگا مگر اب ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ وکالت تو مجہول ہے لہذا مولیٰ کے بیان تعیین سے پہلے کسی ایک کو اس غلام کے بیچنے کا حق نہ ہو مگر یہاں اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وکالت کا ذکر تو شیخ پر ہے اس لئے وکالت میں جہالت و سہو یعنی مکمل جہالت مفہمی الی السائرہ نہیں ہوتی برخلاف بیچ کے کہ چونکہ اس کا مدعا مکمل ہے اس لئے اس میں جہالت و سہو مفہمی الی انزعاج ہوتی ہے لہذا اعلیٰ ہذا او "ہذا" تو صحیح نہ ہوگا لیکن "وَمُحَلَّتْ بَيْعُ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا" او "ہذا" صحیح ہوگا اور اعلیٰ العین علیٰ سبیل انصاف میں سے ہر ایک کے لئے فراغت کرنا مباح ہوگا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ جب او جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو وہ تعبیر کے لئے ہوتا ہے اور تعبیر کی ضرورت میں سے وکالت مثلاً انجمنی آدمی کے لئے کسی کے ال میں صرف کرنا اور کسی کے تمام کو بیچنا جائز نہیں ہے ہر مولیٰ کے مکمل بنانے کی وجہ سے وکالت کے لئے تعریف کی بابت ہوئی اور چونکہ بابت میں عموم ہوتا ہے جیسا کہ آئمہ میں کر مصنف بیان فرمائیں گے "وَمِنْ صُرُوفِ التَّخْيِيرِ عَمُومٌ"

الاجابۃ اس لئے دونوں مردوں میں سے ہر ایک کے لئے لازمی التحین مہر کے غلام کو فروخت کرنا جائز اور مباح ہوگا۔ نیز سولی کا مقصد اپنے تمام کی فرد و نکلی ہے تو جو بھی اس مقصد کو پورا کر دے کافی ہے، کسی ایک کی تصمین ضروری نہیں ہے لہذا دونوں کا یا ہم کر سولی کے غلام کو فروخت کرنا شرعاً نہ ہوگا کیونکہ روایت کا کام اور حرف "اذا" کا استعمال سے پتہ چل رہا ہے کہ مکلف فرد و نکلی غلام کے لئے دونوں کا اجتماع نہیں چاہتا بلکہ علی سبیل اعموم کسی بھی ایک کو وکیل بنا چاہتا ہے کہ کہ "اذا" احداثہ کر دینا کے لئے حکم کی شمولیت کے لئے آج ہے لہذا اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے سولی کے غلام کو فروخت کر دیا تو یہ کالت مکمل ہوگئی اب اگر یہ غلام دوبارہ پھر سولی کی ملکیت میں آجائے تو چونکہ کالت سابقہ تھی ہو چکی تھی اس لئے ان سابقہ دو وکیلوں میں سے دوسرے کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ سولی کے اس غلام کو فروخت کرے (یعنی دونوں میں کسی کے لئے بھی جائز نہ ہوگا)

وَقَوْلُهُ لَوْلَا بَيِّنَةٌ بَشَرِيَّةٌ لَهُ هَذِهِ طَائِقٌ فَوْ هَذِهِ وَهَذِهِ طَائِقٌ اِخْدَی الْأَوَّلِيْنَ وَطَائِقُ الثَّانِيَةِ فِي الْخَالِ لَا يَعْطَفُهَا عَلَى الْمُطْلَقَةِ بَيْنَهُمَا وَيَكُونُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطْلَقَةِ بَيْنَهُمَا بِمَنْزِلَةِ خَالِفٍ قَالَ اِخْدَئَا طَائِقُ وَهَذِهِ وَطَائِقُ هَذَا قَالَ لَا اُخْلِيْمْ هَذَا اَوْ هَذَا وَهَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ لَا اُخْلِيْكُمْ اِخْدَ هَذَيْنِ وَهَذَا فَلَا يَخْتِ مَا لَمْ يَكْلَمْ اِخْدَ الْأَوَّلِيْنَ وَالثَّانِيَّ وَعِنْدَنَا قَوْلُ كَلِمَةِ الْأَوَّلِيْنَ وَخِذْهُ يَخْتِمْ وَلَوْ كَلَّمْ اِخْدَ الْآخَرَيْنِ لَا يَخْتِ مَا لَمْ يَكْلَمْهُمَا وَلَوْ قَالَ مَعَ هَذَا اَلْعِدَّةُ وَ هَذَا كَانَ لَهُ اَنْ يَبِيْعَ اِخْدَهُمَا اِنْهُمَا شَاءَ .

### ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں سے کہا ہدہ صاف ہو ہدہ و ہدہ اس کو طلاق یا اس کو اور اس کو پہلی دو میں سے ایک مطلق ہو جائے گی اور ان دونوں میں سے جو مطلق ہے اس پر عطف کی وجہ سے تیسری بیوی فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے مطلقہ کو بیان کرنے میں زوج کے لئے اختیار ہوگا اور شوہر کا قول اس ہدہ طائِق او ہدہ و ہدہ اس ارجح میں ہے کہ اگر اس نے یہ کہا ہو اِخْدَئَا طَائِقُ وَ هَذِهِ (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق اور اس کو) وَ عَلٰی هَذَا الْبَيْعِ اور اسی (مسئلہ طلاق کی) بنا پر امام زفرؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے لَا اُخْلِيْمْ هَذَا اَوْ هَذَا و ہدہ و ہدہ کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا تو اس کا یہ قول اس کے (دوسرے) قول لَا اُخْلِيْمْ اِخْدَ هَذَيْنِ و ہدہ کے درجہ میں ہوگا جس حریف حائل نہ ہوگا جب تک پہلے دو مخصوص میں سے ایک سے اور تیسرے سے متعلق نہ کر لے وہ ہمارے نزدیک آزادانہ ہے تب پہلے سے متعلق کر لے تو حائل ہو جائے گا اور اگر آخری دو میں سے ایک سے متعلق ہو تو حائل نہ ہوگا جب تک ان دونوں (آخرین) سے متعلق نہ کرے اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا بَيْعَ هَذَا الْعِدَّةُ اَوْ هَذَا (تو ایک شخص اس غلام کو فروخت کرے یا اس کا) تو اس کے لئے اختیار رہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس



حادث ہو جائے گا اور اگر آخر کے دو میں سے کسی ایک سے ٹکھڑے نہ تو حادث نہیں ہوگا کیونکہ صورت محض و لا خدیں کے ہے ہند جب تک انوں میں نہ رہے گا حادث نہ ہوگا بلکہ اندہ انداز کے نزدیک مستحکم و مستطیل ہر قوس نہیں کہی جائے گا جیسا کہ ہم زقرت نے کیا ہے بلکہ مستطیل اور مستقیم دونوں کا ترجمہ لگانا ہے کہ اور جو یہ انداز جو ہم نے مستطیل نظر میں استعمل کیا ہے جتنی کثرت لفظی موجود ہے اور کتنا ہندو ہوتا ہے۔ مستطیل میں ہماری نہ تو کئی زبانوں کے ساتھ اور "ا" کی وجہ سے اگر وہ حرکت یعنی نہیں ہے بلکہ اس کا ٹکھڑا ہندو ہے کا اور اس "ا" کی وجہ سے کہ مستطیل ٹکھڑا اور آخری ہندو کا عطف قریب پر پایا گیا ہے اس "ا" پر خطم کا قوس مذکور لا کہ ہم ہندو لا خدیں کے درجہ میں ہندو اور آخری کہی ہے کہ مستطیل میں بھی ایسی کر لیا جائے کہ "خ" والے ہندو کا عطف اس کے قریب ہندو پر نہیں ہوتا ہے مثلاً "ا" کا عطف "ا" پر کر لیا جائے اور تیسری اور دوسری صورت و حشر کیوں لیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قریب پر عطف اس وقت ہوتا ہے جب کہ قریب قریب عمود ہے و چونکہ مستطیل میں عطف قریب (یعنی عمود) مستطیل و مستطیل کے قریب پر عمود ہے کہ بیان کلام سے پہلے پہل ہے کہ ہم ٹکھڑے ہر ایک مستطیل ٹکھڑے ہے نہ کہ وہ جس سے کسی ایک سے اور تیسرے سے اور عطف مستطیل حقائق کے ہندو زبان قریب پر عطف مستطیل ٹکھڑے کے خلاف ہے کہوں کیا ہے کہ یہ "ا" ہے کہ طاقیہ و سید دانے کی مراد یہ نہیں کہ "ا" کی در تیسری پر عطف ہر ایک مستطیل "ا" کا مستطیل ہے کہ پہلی دو میں سے کوئی ایک مطلق ہے اور تیسری صورت بھی مختلف ہے لہذا ہر قوس کو مستطیل و عطف و ہندو عطف و ہندو عطف و ہندو کے ہے۔

[illegible]

### اختیاری سطح

یہ خطاب مکتوبہ، مگر یہاں غرض یہ کہ حضرت آپ کے اس خط میں یہ ہدایہ نو نگاروں کو ملتا ہے  
 ملاحظہ فرمائیے کہ اس میں جو باتیں مذکور ہیں کہ یہاں اس اشارہ کا مشہور ہے، یعنی قرآن سے جسکی تمہیں بہت  
 مدد ملے گی اور اس سے وہی ایک ہر بات ہے، لہذا اس امر کی یاد رکھو کہ یہ باتیں دراصل قرآن و حدیث سے  
 (ملاحظہ فرمائیے) (ملاحظہ فرمائیے)

۱۰۔ اُن کو یہ خبر ملنے کے کہ وہ لا کھمہ صوابیہ کا ایک اہل علم و فضل شخص کو اپنے نام سے کہہ رہے تھے کہ وہ اپنے قریبی دوستوں کے ساتھ مل کر ایک عمارت بنائے گا جس کا نام ہوگا "لا کھمہ صوابیہ"۔ اور ان کے پاس ایک عمارت بنانے کے لیے تمام ضروری چیزیں موجود تھیں۔ ان کے پاس ایک عمارت بنانے کے لیے تمام ضروری چیزیں موجود تھیں۔

مقدّمہ مع هذا او هذا وال اصل میں وکلی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دونوں ہی نکاحوں کو نذر دے کر دے کیونکہ یہ منظم کا مقصد نہیں ہے بلکہ صرف وہ مطوف و معطوف غایت میں سے داخل النکاحین محکم میں کسی ایک کی شہادت کو نکاح ہے اور یہاں نیز کے ساتھ ساتھ میں وجہ اہتمام میں طور سے کہ انہی کے لئے ہر دو نکاحوں میں سے ایک کو نذر دے کر نکاح ہے جو کہ وکلی بننے سے پہلے صریح تھا اور یہاں اہتمام میں وکلی موجود نہیں ہے کہ دونوں نکاحوں کا نذر وکلی میں اہتمام جائز ہو۔

ولو دخل أو في المهر مأن تزوجها علي هذا أو على هذا ينجحهم مهر المثل عند أبي حنيفة  
لأن اللفظ يتناول أخذها والتمسك بالأصل مهر المثل فيخرج ما يشابهه.

### تیسرے حصے

اردو حرفہ امیر میں داخل ہوا اس طریقہ سے کہ مرد کسی عورت سے اس مقدار پر شادی کرے یا اس پر (مثلاً مرد کہے نورو حنک علی هذا او علی هذا) تو تمام ابوحنیفہ کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ ان دونوں (مقداروں) میں سے (یعنی اصل النکاحین) ایک (مقدار) کو شامل ہے اور اصل واجب مہر مثل ہے لہذا اس مقدار کو ترجیح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہے (یعنی شوہر کی بیان کردہ مقدار جو مہر مثل کے قریب قریب ہے)

تشریح: اگر شوہر نے اپنی زوجہ کا مہر مجسم طریقے سے ظہر یا مثلاً اس طرح کہا نورو حنک علی هذا او علی هذا، گھر میں نے فقہ سے مثلاً ایک ہزار پر یا دو ہزار پر نکاح کیا تو چونکہ او دو چیزوں میں سے غیر متعین طریقہ سے ایک کی شمولیت کے لئے آتا ہے تو شوہر کے ذکر کردہ ایک ہزار پر یا دو ہزار میں سے مہر کی کوئی ایک مقدار متعین نہیں ہے بلکہ تیسرے محمول ہونے کی وجہ سے قاعدہ ہو گیا ہے لہذا انہم صاحب کے نزدیک عورت کو مہر مثل دے جانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا یعنی شوہر کی بیان کردہ مہر کی وہ مقدار دے دی جائے گی جو مہر مثل کے مشابہ ہو کیونکہ مہر میں مہر مثل ہی اصل واجب ہے نیز وہ متعین بھی ہے اور متعین بھی ہے (مثلاً اس عورت کی، امین وغیرہ کا مہر معلوم کیا جاتا آسان ہے) تو جب مہر مثل ہی اصل ہے تو اس سے عدول نہیں کیا جائے گا مگر صرف ایک صورت میں اردو صورت نکلی ہے کہ شوہر کا بیان کردہ مہر متعین ہو، مہر اور محمول نہ ہو اور چونکہ صورت مذکورہ میں شوہر کا بیان کردہ مہر مجسم اور محمول ہے اس لئے مہر مثل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا مزید تفصیل اختیاری مطالبہ کے ضمن میں۔

### اختیاری مطالبہ

مذکورہ مسئلہ کے ضمن میں مقدار تفصیل مفید معلوم ہوتی ہے اردو یہ ہے کہ تیسرے قاعدہ ہونے کی وجہ سے مہر مثل کا مہر ہو جائے گا لہذا مہر مثل اگر شوہر کی بیان کردہ مقداروں میں سے اصل مقدار سے برابر ہو یا اس سے کم ہو مثلاً اس عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو عورت کو ایک ہزار ملے گا اور ایک ہزار سے کم اس لئے نہیں ملے گا کیونکہ شوہر ایک ہزار کی مقدار پر راضی ہو گیا ہے اور اگر شوہر دو ہزار یا چار ہزار سے قویٰ نہ ہو تو اس کو اختیار ہے اور اگر اس عورت کا مہر مثل دو ہزار ہے یا دو ہزار سے زائد ہے، تو اب دو ہزار ہی ملے گا جس کو معتد نے فقہ خلیع ما يشابهہ سے ذکر کیا ہے کیونکہ عورت دو ہزار کی مقدار پر رضامند تھی، اگر عورت دو ہزار سے کم ہو تو اس کی مرضی کی نیت ہے اور اگر اس کا مہر مثل شوہر کی نذر کردہ کم مقدار یعنی

ایک ہزار سے زیادہ ہے یہ اکثر مقدار یعنی دو ہزار سے کم ہے قراب اس عورت اور مثل شام کا مائیں کرتا ہے جس کے تشریح صحیح ہے اور عورت کے لئے ہر حال میں کم و بیش الی مقدار ثابت ہوئی کیونکہ وہ متعین ہے جبکہ زانیہ والی مقدار میں شبہ ہے یعنی شوبہ کا کم مقدار پر ماضی ہو آسمان سے البتہ زیادہ مقدار پر ماضی ہونے میں شبہ ہے۔ (بدائع ج ۴ ص ۵۷۵)

فیوض: مگر یہ افکار ذہن میں آئے کہ یہاں تو جہذا کیلئے میں استعمال ہوا ہے کیونکہ فیوض لغت، بطن و اندرون کی طرح مفرد بھی دھنس ہے اور مفرد جملہ اشیا کی قسم ہے اور جب وہ جملہ اشیا کی قسم میں استعمال ہوتا ہے تو تخیر کا ناکہ دیتا ہے لہذا شوہر کو زیادہ کا اختیار دیا ہے کہ جس مقدار کو چاہیں کر لیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شوہر کا ذکر کروغیرہ مرے سے کسی خاصہ کو ترقی اختیار کا سوال ہی باقی نہ رہا اور تسمیہ نامہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہر طرف اوائل ہوتا ہے تو تسمیہ بحال ہوتا ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ جب شیخی بحال کہو تسمیہ ایسا ہے یہ ہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو کیا اس صورت میں ہر شکل واجب ہوتا ہے لہذا صورت مذکورہ میں بھی ہر شکل واجب ہوگا نیز بعض جگہوں میں یہ لکھا ہے کہ اس مثال کا تعلق بخت ہے اور جب آخر میں استعمال ہوتا ہے تو اختیار میں منظم ہوتا ہے مگر ہاں عارض (جہالت فی البصر) کی بناء پر شوہر کو یہ تفسیر نہ دے بلکہ ہر شکل کا اختیار کیا جائے۔

وَعَلِمَ هَذَا فَلَمَّا الشَّهَدَ قَبْلَ مَرْئِي فِي الطَّلَاقِ بِأَنِّ قَوْلَهُ عِبَّ السَّلَامُ إِذَا قُلْتُ هَذَا أَوْ قُلْتُ هَذَا فَلَمَّا نَحَلْتُ غُلْقِي الْأَنْعَامَ بِأَخْبَاهُمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ شَرَطَ الْفُقَهَاءُ مَالِ خِلَافٍ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ الشَّهَادَةِ

### ترجمہ

اور ہی اصل (یعنی علم) کہ اگر لفظ اولیٰ احد العہد محذوریٰ پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہہ کر تسمیہ نماز میں (یعنی قعدہ اخیرہ میں) کر کے نہیں ہے اس لئے کہ یہی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اذ قُلْتُ هَذَا او قُلْتُ هَذَا فَهَذَا صِفَتُكَ (ترجمہ اب ابن مسعود جب تو یہ پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگی) نے اتمام صلوٰۃ کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ متصل کیا ہے جس کو ان دونوں میں سے ہر ایک (کی ادائیگی) کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا اور قعدہ (اخیرہ) کو بالاتفاق شرط قرار دیا گیا ہے لہذا قرائت تسمیہ شرط نہ ہوگی۔

تشریح: اس قاعدہ پر کہ اگر احد لفظ کو یمن کے لئے علم کی تسمیہ کو بطلان ہے ایک مسئلہ متفرع ہے مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں یعنی قعدہ اخیرہ میں تسمیہ پڑھنا تمام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض اور مکئی نہیں ہے کیونکہ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر اللہ بن مسعود سے فرمایا قُلْتُ هَذَا او قُلْتُ هَذَا فَهَذَا صِفَتُكَ (جب تو اس کو پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگی) اس حدیث میں یہی ہے قعدہ یعنی التسمیہ پڑھنے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا تعلق پڑھنے سے ہے اور دوسرے قعدہ (اخیرہ) کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا تعلق پڑھنے اور نہ پڑھنے سے ہے بلکہ کرنے سے ہے تو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتمام صلوٰۃ کو دو چیزوں میں سے ایک پر مطلق کیا ہے نہ کہ دونوں پر لہذا دونوں چیزیں فرض نہ ہوں گی بلکہ صرف ایک فرض ہوگی اب رہی یہ بات

کہ فرض ان دونوں میں سے کسی کو قرار دیا جائے تو چونکہ قعدہ اخیرہ اہمیت کا حامل ہے کہ اس کے بغیر تشہید پڑھی ہی نہیں جاسکتی کیونکہ تشہید کھڑے کھڑے پڑھنا مشروع نہیں ہے لہذا اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدہ اخیرہ کو فرض قرار دیا گیا تو اب تشہید کو فرض قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ "او" اہم الہامی کو رین کو ثابت کرتا ہے نہ کہ دونوں کو بل تشہید واجب ہے اور قعدہ اخیرہ فرض ہے (اور قعدہ اولی واجب ہے) اور چونکہ سوا ترک واجب سے بحدہ سہو لازم آتا ہے لہذا قعدہ اخیرہ میں تشہید نہ پڑھنے پر مجبور ہو سکتا ہے اور اگر امام شافعی کے نزدیک تشہید بھی فرض ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ تشہید پر ہی صلی اللہ علیہ وسلم نے مواہب فرمائی ہے اور یہ فریضہ کی دلیل ہے اور ایک حدیث میں بھی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لو اصابنا الصبحات للہ اور یہ دلیل فریضہ ہے جواب یہ ہے کہ سوا اہم الہامی صلی اللہ علیہ وسلم دلیل فریضہ نہیں ہے بلکہ دلیل واجب ہے اور امام شافعی کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر امر واجب پر دلالت کر رہا ہے نہ کہ فریضہ پر، کیونکہ وہ حدیث خبر واحدہ ہے جو واجب کی قوس مواہب نہ رکھتی ہے فریضہ کی نہیں رکھتی۔ (بدائع راج ۱ ص ۳۹۹)

ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تَوَجَّهَتْ نَفْيًا كُلًّا وَاجِبًا مِنَ الْفِعْلِ تَحْذِيرًا خَفِيًّا لَوْ قَالُوا لَا تَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْكُمُ إِذْ كَلَّمَهُ أَخَذْنَاهُ وَفِي الْأَثَابِ يَتَنَاقَلُ أَخَذْنَاهُ مَعَ صَبْغَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ حَذَّ هَذَا أَوْ ذَلِكُ

### ترجمہ

پھر یہ کلمہ (او) مقام نفی (یعنی جملہ نافیہ) میں مذکورین (معطوفین) میں سے ہر ایک کی (علیٰ انفراد) نفی کو ثابت کرتا ہے جن کی کراہی نے کہا لا اکلمہ هذا او هذا (میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا) تو وہ شخص حادث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے کسی بھی ایک سے کلام کرے (اور حکم کو اختیار نہیں نہ ملے گا) اور اثبات میں کلمہ لا مذکورین میں سے ایک و شامل ہوگا معصیتِ کبیرہ کے ساتھ (یعنی اختیار نہ ملنے کے ساتھ) جیسے ان کا قول حذ هذا او ذلک تو ایک آدمی اس کو کہے یا اس کو۔

تفسیر: معصیت یہاں سے اب ایک اہم بات کی طرف توجہ دلاتا ہے جس اور وہ یہ ہے کہ "او" کا استعمال مقام نفی میں ہوگا یا اثبات میں اگر تو کا استعمال مقام نفی میں ہو تو نفی اس کے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو عام ہوگی و اگر تو کا استعمال مقام اثبات میں ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ بدلہ خیر ہوگا یا جملہ انشائیہ اگر جملہ خیر ہو تو اس کے اندر حکم کو لازمی بیان حاصل ہوگی اور اگر جملہ انشائیہ ہے تو اس میں تخیر حاصل ہوگی یعنی تخیری نہیں کہہ سکتے۔

اب حرف او کے نفی میں استعمال ہونے کی مثال ملاحظہ فرمائیے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم هذا او



ہذا تو دونوں میں سے جس سے بھی بات کرے گا حائض ہو جائے گا اور منقطع کو خیار تعین حاصل نہ ہوگا کیونکہ فواہد احمد کو یہاں کے لئے لافعلی التعین حکم کی شمولیت کو ثابت کرنا ہے لہذا جب کسی ایک کی تعین نہ رہی تو وہ مکروہ بن گیا اور مکروہ تحت اعلیٰ عموم کا متعدد رہتا ہے لہذا عدم منقطع کا تعلیق دونوں سے عام ہوگا لہذا جس سے بھی بات کرے گا حائض ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کی تو قطعاً ایک مرتبہ حائض ہوگا اور اگر نہ اثبات میں استعمال ہو جیسے عندہ ہذا او ذلک (یہ لے لو یا وہ) تو سابق میں بیان کردہ مضابطہ کی رو سے مخاطب کو دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا اور مضابطہ کیا ہے کہ جب از جملہ ان میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تکثیر حاصل ہوتی ہے یعنی تکثیر فی التعین۔

نوٹ: مصنف کی ذکر کردہ عبارت مع مغلطہ تکثیر اگرچہ مطلق ہے مگر ہر نو کے اخبار اور ان کے دونوں میں استعمال ہونے کو شامل ہے حالانکہ اگر اخبار میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تکثیر حاصل نہیں ہوتی بلکہ استحقاق تعین رہتا ہے مگر چونکہ مصنف نے مثال جملہ ان کی دیکھی ہے اس لئے اس عبارت (مع صلیۃ الصیور) کا اقتضائاً ہے ہوگا نہ کہ اخبار سے۔  
 نوٹ: استحقاق تعین کا مطلب یہ ہے کہ منقطع نے مثلاً ہذا نحو او ہذا کہہ کر اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو آزاد کیا مگر بعد میں لوگوں کے سامنے منقطع نے اسی غلام سے اس حق کی خبر دی تو منقطع نے جس غلام کی آزادی کی نیت کی تھی تو اس پر وقت خبر اس کی تعین خود شکہ کرے گا اسی کو استحقاق تعین اور اطلاق بیان کہتے ہیں اور تکثیر کا مطلب یہ ہے کہ وقت انشاء منقطع یا مخاطب کو دونوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہو۔

وَمِنْ حُرُوفِ التَّغْيِيرِ عَصَمٌ الْإِبَانَةُ قَالِي اللَّهُ تَعَالَى فَكَلَّارُهُ أَطْعَامُ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَظَرْتُمْ فِي أَهْلِيكُمْ أَوْ يَسْرُوتُهُمْ أَوْ تَحْرُوتُ رَقَبَةً.

### ترجمہ

اور تکثیر کی ضرورت میں سے اباحت کا عام ہونا ہے لہذا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فَكَلَّارُهُ الحج مسکین کا کفارہ دوس مسکینوں کو کھانا کھلاتا ہے، اس میں عَصَمٌ وجہ کے کھانے میں سے جو تم اپنے گھروالوں کو کھلاتے ہو یا ان مساکین کو کپڑے پہنا دیتے ہو یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔

تشریح: جہاں از جملہ ان میں استعمال ہو تو تکثیر کے لئے آتا ہے اور تکثیر کے لئے اباحت عام ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں سے جس کو چاہے اختیار کیا جاسکتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ فَكَلَّارُهُ أَطْعَامُ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ الحج کے اندر کفارہ تعین کو بیان کیا ہے اور کفارہ مسکین دوسم کے ہیں کفارہ مالی، کفارہ غیر مالی، کفارہ مالی کو بیان کرتے ہوئے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف "لَمْ" آیا گیا ہے، لہذا اسم توڑنے والے کو اختیار ہے کہ وہ مساکین کو دو وقت کھانا کھائے یا کپڑے پہنا دے یا غلام آزاد کرے اور اگر کوئی شخص اتنا خوش حال ہو کہ وہ ایک ساتھ تین چیزیں کر دے تو صحیح کراہ ہے تو صحیح کرنا چونکہ مقصود سے خلاف نہیں ہے اس لئے تینوں کو صحیح کیا جاسکتا ہے لہذا ان تینوں

میں سے ایک چیز کفارہ ضرور یہ کہلائے گی اور باقی دو چیزوں کی ادائیگی مستحب کہلائے گی، دیکھئے اگر کسی شخص نے تینوں چیزوں کو کفارہ یحییٰ میں ادا کر دیا تو یہاں بالاسطیٰ کلّیٰ وجہ پائی گئی گی و یا تینوں چیزوں کو ایک کفارہ میں جمع کرنا مباح ہے۔  
نوٹ: اور اگر کوئی شخص عارۃً یا لیلۃً کی طاقت نہ رکھے تو پھر تین روزے رکھئے چریں گے، اور کفارہ صرف یحییٰ منفقہ میں ہے نہ کہ یحییٰ غرض اور یحییٰ غرض۔

نوٹ: لَنَكْفُرَنَّ بِظَاهِرٍ بِرَّهْمٍ مِّنَ الشَّامِكِ هَ كَيْدُكَ يَهْ فَلْيَكْفُرْ كَ سَتِي مَيَّ هَ اَيْ اَقْبِلُوا الْعَشْرَةَ مِّنَ الْاَطْمَعَةِ الْمَوْسِلَةِ اَوْ اَتَكْسُوا الْعَشْرَةَ اَيْ اَعْظَمُوا هِمَّ اللِّبَاسِ اَوْ خَوَّلُوا رَهَةً وَاحِدَةً فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَبَّامُ الْبَحْرِ اَيْ صَوْمُ اَثَلَاثَةِ اَيَّامٍ مُّتَابِعَةٍ . لَبَدَابِ يَهْ عَمْرَضُ نَهْ بَوَكْ كَخِيَارٍ اَوْ اَخِيْرٍ تَوَجَلَّ اَنَّهُ نِيْرٌ مِّنْ هَوْنِيْ هَ بِجَدِّ فَكْفَارَتُهُ بِمَلَكٍ خَيْرِيْ هَ .

وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ يَعْغِيْ خَتِيْ قَالَ اَللّٰهُ نَعَالِيْ نَيْسٍ لَّكَ مِّنَ الْاَمْرِ شَيْئٌ اَوْ نَتُوْبُ عَلَيْهِمْ قَبْلَ فَعَاةٍ خَتِيْ يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ فَاِنْ اَصْحَبْنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ يَعْغِيْ خَتِيْ ، خَتِيْ لَوْ دَخَلَ الْاَوَّلِيْ اَوْ لَا سَبَّ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَّةُ اَوْ لَا تَوَفَّى بَيْنَهُمَا .

### ترجمہ

اور کھیں آجی کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا نیس لک میں الامر شیئ اَوْ یَتُوْبُ عَلَيْهِمْ کہہ گیا ہے کہ اس کے معنی ختی یَتُوْبُ عَلَيْهِمْ ہیں، ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ اگر کوئی مالت یہ کہے لا اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ (میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں) تو اَوْ ختی کے معنی میں ہوگا جتنی کہ اگر وہ پہلے گھر میں اَوَّلًا داخل ہو گیا تو حائف ہو جائے گا اور اگر دوسرے گھر میں دَلَّا داخل ہو گیا تو دِلَّیٰ تسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔

**تشریح:** اس سے پہلے مصنف نے اَوْ کے حقیقی معنی بیان فرمائے تھے کہ اَوْ حرف صلف ہے جو احدیثہ کو رہنے کے لئے لاطیٰ الشیخین شوییت حکم کو ثابت کرتا ہے اب بیان سے اَوْ کے مجازی معنی بیان ہو رہے ہیں کہ جب اَوْ ٹی اور اثبات میں استعمال ہو تو ختی کے معنی دیتا ہے اور ختی کی طرف اس کا ماضی محدود ہوتا ہے اور بعد غایت میں جاتا ہے اور معنی حقیقی کا ترک دلائے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، کیونکہ اہل عرب کا استعمال یہ ہے کہ جب اَوْ مثبت اور منفی میں استعمال ہو تو وہ ختی کے معنی میں ہوتا ہے، اس کی مصنف نے اندرچہ ذیل میں بتائیں بیان فرمائی ہیں ملاحظہ ہو، قَالَ اَللّٰهُ نَعَالِيْ نَيْسٍ لَّكَ مِّنَ الْاَمْرِ شَيْئٌ اَوْ نَتُوْبُ عَلَيْهِمْ اَوْ يَعْذِبُهُمْ اِسْ اَمْتُ مِّنْ اَجْمَعِيْ خَتِيْ ہَ اس آیت کے سبب نزول میں مختلف روایات بیان کئے گئے ہیں، احناف صرف ایک تفسیر و تفسیر پر اکتفا کرتے ہیں کہ غزوہ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں مبارک خیرید ہو گیا تھا اور چہرہ مبارک بحدوح ہو گیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر یہ

الفاظ آگے کر ایسی قوم کو کہے نفاق ہوگی جنہوں نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ ایسا برتاؤ کیا حالانکہ وہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کو خدا کی طرف بلاتا رہا ہے، ترجمہ: آیت یہ ہے "اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کو (کسی کے کان پر نہ پڑے یا مسلمان ہونے میں) کوئی دخل نہیں ہے، یہاں تک کہ خدا تعالیٰ ان پر یا تو توحید ہو جائے یعنی ان کو قبول اسلام کی توفیق ہو جائے اور یا ان کو (دنیا ہی میں) کوئی بڑا ورے کیونکہ وہ ظلم بھی بڑا کر رہے ہیں، لہذا اس آیت میں آؤ بمعنی حتی ہے اور حتی غایت و انتہاء کے لئے آتا ہے جیسا کہ اگلی فصل میں آ رہا ہے اور یہاں غایت بھی مبرکی بیان کرنا ہے کہ مبرکی انتہاء دو چیزیں ہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر اپنی رحمت متوجہ نہ کران کا اسلام کی دولت سے نواز دے یا پھر ان پر عذاب نازل ہو جائے، ظاہر ہے کہ آؤ کے ماقبل یعنی لیس لك من الامر شیئ الخ میں شیئ کا مفہوم صبر کرنا اور زبان پر بدعا نہ نکالتا ہے اور اس میں ارشاد کی صلاحیت ہے اور آؤ کے بعد یعنی ان لوگوں کا مسلمان ہو جانا عذاب میں گرفتار ہو جانا دونوں غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، کیونکہ جب وہ مسلمان ہو گئے تو آپ کو مبرکی انتہاء ہو کر قلب میں خوشی پیدا ہوگی اسی طرح جب وہ لوگ اپنی غلطیوں کی وجہ سے عذاب میں گرفتار ہو گئے تو آپ بھی مبرکی انتہاء ہو گئی بلکہ مبر مبدل بنتی ہو گیا اور اس آیت میں آؤ یعنی اور اثبات میں بھی مشتمل ہے لہذا "آؤ" مجازاً حتی کے معنی میں ہو گا اور مطلق معنی بھید و استعجال متروک ہو جائے گا نیز یہاں آؤ کو عطف مان کر معطوف و معطوف علیہ مانا محض رہے جس میں قدرے تفصیل ہے جس کا اختیار کی مطالعہ کے ضمن میں دیکھا جاسکتا ہے۔

آؤ کوئی کے معنی میں لینے کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اذخل هذه الدار او اذخل هذه الدار تو اس مثال کے اندر آؤ ایسے جملہ میں استعمال ہوا ہے جو ثبوت اور نفی کے درمیان دائر ہے اور آؤ کا ماقبل یعنی عدم دخول ارشاد کی صلاحیت رکھتا ہے اور آؤ کا بعد یعنی کسی کمرے میں پہلے داخل ہو جانا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں آؤ کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف کے لئے لینا بھی بہتر نہیں ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے جس کا یہ دلالت استعجال سے ملتا ہے یعنی آؤ جب مثبت دہنی کے درمیان واقع ہوتا ہے تو اقل عرب کے استعمالات میں دہنی کے معنی میں ہوتا ہے لہذا دلالت استعمال کی وجہ سے آؤ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے نیز آؤ کو عطف ماننے کی شکل میں دوسری فرمایا یہ ہے کہ ثبوت کا عطف حتی پر کرنا لازم آتا ہے، لہذا آؤ حتی کے معنی میں ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مثلاً کمرے میں یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں مثلاً کمرے میں پہنچاؤں اگر وہ کمرے میں پہلے داخل ہوا اور کمرے میں بعد میں تو حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم مقصد کمرے میں پہلے داخل ہونا تھا اور کمرے میں بعد میں داخل ہونا اگر حال کمرے میں پہلے داخل ہوا اور کمرے میں بعد میں داخل ہونا حادث نہ ہو گا کیونکہ اس نے شرط کو پورا کر دیا کہ کمرے میں عدم دخول کی حد اور غایت کمرے میں داخل ہونا تھی لہذا جب کمرے میں پہلے دخول پایا گیا تو کمرے میں عدم دخول کی انتہاء ہو گئی۔ (ایک مثال آگے آ رہی ہے)

## اختیاری معاملہ

لیس لك من الامر شيى او يعطيههم او لا يعطيههم بل ان كونه مضمرا ان كرمعرب کا مطلق نہیں پر بھی مستحسن نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جس مضارع کا مطلق ہونی پر کرنا لازم آئے گا اگرچہ بعض شکوک میں اس کے اندر کوئی قیادت نہیں ہے مثلاً جب ماضی کے ذریعہ ماضی کی غیر متغوبہ اور فعل مضارع کے ذریعہ مستقبل کی غیر مطلوب ہو نیز عرب کا لیس پر مطلق کرنے میں ماضی کے اعتبار سے بھی خرابی ہے کہ یہی ماضی کا مطلق ہونے کے لئے بھی امر کی ادل ہے اور ان کی توجہ کا قطعی فی انما متعاقب اور اگر عرب کا مطلق نامر یا ماضی پر کریں تو اس محل میں فعل کا مطلق نام پر کرنا لازم آتا ہے۔ اگر یہ امر کی بھی بعض غلطیوں میں غلطی نہیں ہے مثلاً یہ ماضی سے حدوث و تجدید اور ہوا اور اسم سے دوام و استمرار ہوا۔ ایک شکل ہے کہ یہ فعل مضارع کی فعل کی مصدر یہ مضاف نہ آجائے اور فعل کو مصدر کی تاویل میں لکھ کر ماضی پر یا امر پر مطلق کر جائے ماضی پر مطلق کرنے کی شکل میں عبارت یہ ہوگی لیس لك من الامر شيى او يعطيههم او لا يعطيههم او يعطيههم اور الامر پر مطلق کی شکل میں عبارت یہ ہوگی لیس لك من الامر شيى او يعطيههم او لا يعطيهہم او لا يعطيهہم اور اگر یہ تاویل لازم ہے تو لکھ کر ماضی کی تاویل میں کرنا ہوتا ہے تو کرنا جائے ماضی کے معنی میں لایا جائے۔

فوقہ کے محقق ماضی اور امر ماضی کی میں مماثلت یہ ہے کہ اگر اجماع ماضی کے معنی میں ہو کر غایت کے لئے آتا ہے تو ایک غایت اس وقت بھی ہے جبکہ وہ مصدر کو ماضی کے لئے ہو کر لکھ کر دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسرے کے وجود پر ماضی ہو جائے۔

ويعطيه لو قال لا اقدر فلت او نقصني ديني بكوني بعضي حتى نقصني ديني

## ترجمہ

ورای کے مثل (مثال ساری کے مثل) اگر کوئی شخص کہے لا اقدر فلت او نقصني ديني تو یہ قول حتى نقصني ديني کے معنی میں ہوگا (میں تم سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ آپ میرا فرض واکریں)

**تشریح:** یہ حرف او کے معنی میں ہونے کی تیسری مثال ہے اور اس کے اندر بھی وہی تمام تر تفصیلات ہیں جو اس سے ما قبل دہائی مثال میں تھی لہذا لا اقدر فلت او نقصني ديني کے اندر ماضی اور ماضی والے حصہ میں مستعمل ہے اور ان کے ماضی کے معنی میں عبارت یعنی جدا نہ ہونا بلکہ مقروض کو لازم کرنا سے جدا ہونا خدا کی ملامت رکھتا ہے اور او کا بعد یعنی اور بدین اس اعتبار کے لئے غایت بننے کی ملامت رکھتا ہے یہاں مطلق بھی حذر ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے کیونکہ جب اؤ مثبت اور ماضی کے درمیان داخل ہوتا ہے تو قبل عرب کے متغیلات میں وہ ماضی کے معنی میں ہوتا ہے لہذا اوالات استعمال کی وجہ سے او کے معنی میں مراد وہاں کے لکھنا اور ان کی ماضی پر ماضی ہوگا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ مثبت کا مطلق ماضی پر کرنا لازم آئے گا لہذا یہاں ماضی کے معنی میں ہوگا اور اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ میرا تم سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ تم میرا فرض واکریں اور لہذا فرض کی ادائیگی سے قبل اگر وہ شخص مقروض سے جدا ہو گیا تو حالت ہو جائے گا اور نہیں۔

حتى لنعانة كاسي فاذا كان ما قلنا فليلا لا ينامد واما بعدنا بصلية غابة لئلا نكلمنا



غایت اور خارج میں سکے تو اس صورت میں حتیٰ غایت کے لئے نہ ہوگا اور بھی اس کے حقیقی معنی میں مثل مغریب آئے گی یہ اگر حتیٰ کا فعل شدہ کی اور بعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھے یا دونوں میں سے کوئی ایک بڑا مغلوب ہو جائے گی کا تاویل سبب بننے کی اور حتیٰ کا مابعد ہر اپنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو یہ تکی کو جزا پر ہی محمول کر جائے گا اور حتیٰ لام کی کے معنی میں ہوگا، مثل مغریب آئے گی یہ اگر حتیٰ کے فاعل میں سبب اور مابعد میں جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہ ہو اور نہ ہی حتیٰ غایت کے یہ سبب کہہ سکتے ہیں، غایت کے معنی میں ہو کر مصلحتی کے لئے ہوگا۔

فائدہ عجیبہ ایک بات اور ذہن نشین کر لیجئے اگر حتیٰ کے غایت مشعول ہو اور قسم سے بری ہونے کے لئے غایت کا وہ مضمر دینی ہے حتیٰ حتیٰ کے فاعل والے فعل (کام) کا مابعد غایت تک ہونا چاہیے اور جب حتیٰ کے واسطے سبب مشعول ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے مضمر سبب ناقص کا کافی ہے اور جب حتیٰ کے واسطے مطلق ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے معصوف اور معصوف علیہ دونوں کا تحقق نہ دینی ہے جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، پس یہ پوری فصل کا خلاصہ اور نچوڑ ہے اب عبارت کی وضاحت کی جاتی ہے۔

حتى للعبادة والحق اب معصوف کی عبارت کا خلاصہ سنئے حتیٰ میں کی چیز کی حد و انتہا کو بتانے کے لئے آتا ہے نیز جب حتیٰ کے فاعل میں ثنی اشد نہ یعنی سمجھنے اور اندازہ کرنے کے قابل ہو اور حتیٰ کا مابعد اس مابعد کی غایت اور خارج بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کہہ حتیٰ اپنی حقیقت پر عمل ہو کہ یعنی حتیٰ کے واسطے غایت مستحکم ہوگا (اور یہ ہی اصل کا چہرہ استعمال ہے) کی مثال یہ ہے اولیٰ عبدی جزا ان لم اغفر لک حتیٰ بشفیع فلا تکلم معی یہ انکار مراد اور سے اگر میں تجھ کو نہ ملاؤں (یعنی ملاؤں نہیں گا) یہ ان تک کہ فلاں سفارش کرے یا تو پہلے کے تھے یا تو میرے سامنے شکایت کرے یا رات آجائے تو ان قوم مشغول میں حتیٰ اپنی حقیقت پر عمل کرے گا یعنی حتیٰ کے واسطے غایت ہوگا کیونکہ حتیٰ کا فاعل یعنی ارپیت اشد اور حولیٰ پکارا کی صلاحیت رکھتی ہے، لہذا یہ ہے کہ جب علیٰ انکار استغناء ہوئی تو وہ یقیناً مابعد ہو جائے گی اور حتیٰ کا بعد یعنی کسی سفارش کرنے پر محراب کا چڑھا ہو، شک و غارت کرنا یا مارتے مارتے راست کا چھاننا سب چیزیں اس بار پائی کی غایت ہو سکتی ہیں، کیونکہ مولوں کا یہ ماضی ہے کہ جب کوئی آدمی محراب کی سفارش کرنے لگے یا مضرب چمکنے پلانے لگے یا مارتے مارتے راست آجائے تو کوکبہ پائی آدمی کہہ دیتے ہیں ابند انتم سے بری ہونے کے لئے اس وقت تک مار پائی کرتے، بعد از مرئی سے سب تک کوئی سفارش کرے یا محراب چلانے لگے وغیرہ کیونکہ اس سے مار پائی کی استقامت ہی چیز میں بیان کی گئی، ابند اگر مضرب کا رت سے پھیلتی پائی سے رک کر یعنی اس نے کسی کی غم میں مضرب کے راتے چلانے یا رات کے آنے سے پہلے ہی مار پائی بند کر دی تو حالت ہو جائے گا اور ان کا نام آراہم ہو جائے گا، ای طرح اس نے ان کو فاعل دینی نہیں تب بھی نہ اس سے وجہ کے گا۔

ولم یختلف لا یعارفی عروضا مع یہاں سے معصوف مابعد مثال کی طرح ایک مثال اور بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے شکر سنانی کہ میں اپنے فرض کو درست چاہوں گا، یہاں تک کہ وہ میرا فرضیہ را کرے تو چونکہ یہاں حتیٰ کا فاعل یعنی

عدم مفارقت، استدلال کی صلاحیت رکھتا ہے اور حتیٰ کا باوجود یعنی اور اس کی کیا غایت میں ملتا ہے۔ یہاں اس مثال میں بھی حتیٰ غایت کے لئے ہوگا اور حالف کے لئے خبر سے بری ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ مقررہ قرض کی وصول پالی سے پہلے ہی نہ ہو اور اگر قرض کی وصول پالی سے پہلے جدا ہو گیا تو حادث ہو جائے گا و اذا تعذر العمل بالبيع جب کسی بالغ مثلاً عرف وغیرہ کی وجہ سے حتیٰ سے متعلق معنی یعنی غایت پر عمل کرنا معتذر ہو، جیسے کوئی شخص قرض کھانے آنے سے غائب ہو تو حتیٰ بقطعہ کر دہ ملاں شخص کو مارا ہی رہے گا یہاں تک کہ وہ جان سے مر جائے یا وہ اس کو مارا ہی رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس کو قرض ہی کر کے چھوڑے تو اگر چہ حتیٰ کے ماقبل یعنی ضرب میں استدلال کی صلاحیت ہے اور حتیٰ کے بعد بھی مضروب کا مر جانا یا ضارب کا اس کو قتل کر دینا یا قتل ہے کہ اس میں اس ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت ہے مگر یہ غایت یعنی جان سے مر جانا یا اس کو مار ڈالنا عرف میں مرد نہیں ہوتا لہذا جب عرف کی وجہ سے معنی معتذر ہو گئے تو ضارب کا قاتل (جاننا سے مر جانا یا اس کو قتل کر کے چھوڑنا) ضرب شدہ پر بحمول ہوگا لہذا اگر ضارب مضروب کی موت یا اس کے قتل کرنے سے پہلے ہی مر جائے تو وہ فوت نہ ہوگا لہذا یہاں حتیٰ کے ماقبل جو استدلال ہے اس کی غایت ضرب شدہ ہوگی نہ کہ موت یا قتل البتہ اگر اس نے ضرب شدہ یا کسی کی بلکہ ضرب بغیر کر کے قتل کر دیا تو اب حادث ہو جائے گا۔

#### اختیاری مطالعہ

حنفی اور شافعی میں فرق | ۱۔ حتیٰ میں غم کی یہ نسبت نسبت تحدیدی ہے یعنی کا مطلق ہے معقولہ کا جزو ہوتا ہے جزاء جزاء شافعی جو بھی مات الناس حنفی الانبیاء یعنی ذلی مرتبے کو کہتے ہیں، انبیاء و کون کا جزاء شرف ہے، یا جزاء ذلی ہو جیسے قدیم الخراج حنفی العتقہ حنفی تک آئے گی کہ بول چال سے والے بھی، کہنے پھیل چلے والے جانتے ہی، کے جزو ہیں، جزاء ذلی مگر کہنے کے مطلق کا ہے مطلق علیہ جزاء جزاء شافعی ہے یعنی کہ تمہارے قریب ذلی ہو گا یعنی سے غم کی طرح ترتیب نہ رہی ضرور نہیں ہے جیسے شرف نہ رہا، پس یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ دوسرے لوگ کی مثال کر کے ہنس بھرا ہوا انتقال فرمائے ہوں۔

حافظہ: حتیٰ اور ذلی میں فرق | ۲۔ حتیٰ کا لازمہ جزاء ضرور ہے جیسے اکثرت افسسکہ حنفی رہا سہرا بھلی کا جزاء ضرور ہے نہ کہ لازمہ جزاء کے قریب رہتا ہے جیسے نعت السراجہ حنفی تصباح مجاہدہ و جزاء قریب ہے غلبہ میں رہتا ہے۔ یعنی کا درجہ طبع پر نہیں ہوتا بلکہ کا ہوتا ہے۔

المنع واللفظ بصلیح (ن۔ ن۔ ن۔) درست حوزہ صلوٰۃ لفظ بصلیح (ن۔ اسنادی کرنا، تصحیح (ن۔) نیز، صحت (ن۔)

وَلَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَدِيلًا لِلْأَوَّلِ وَلَا الْآخِرُ صَدِيدًا لِلْبَعْدِ وَصَلِحَ الْأَوَّلُ نَسًا وَالْآخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مَقَالَةً حَالًا مُخْتَلَفًا إِذَا قَالَ بَعْرٌ غَبِيٌّ خَرَّابٌ لَمْ يَبْلُغْ حَتَّى تَقْبَلْنِي قَدِيلًا فَلَمْ يَلِغْ لَا نَحْسُ إِلَّا فِي التَّغْدِيَةِ لَا تَصْلُحُ غَدَاةً لِلْجِيَانِ بَلْ هُوَ ذَا عِاقِبَةٍ زِيَادَةُ الْأَوَّلِ وَصَلِحَ

جَزَاءً فَيُخَمَلُ عَلَى الْخِزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَا مَحْيَ فَيَضَارُّ كَمَا قَالَ إِنَّ لَكَ أَتِيَانًا جَزَاءً  
الْفُجْيَةِ.

### ترجمہ

اور اگر مول (یعنی حتی کا نام) اسے ادا کرے تو اسے (یعنی حتی کا بایعہ) عاریت بننے کی صلاحیت رکھنے والا نہ ہو البتہ اول جب بننے کی اور دوسرا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو جس کو یعنی حتی کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال (یعنی اول کے سبب بننے اور دوسرے کے جزاء بننے کی مثال) ملے گی کہ جزاء پر محمول کئے جانے کی مثال (وہ مسئلہ ہے جس کو امام بخاری نے بیان فرمایا کہ جب مولیٰ اپنے غیر سے کہے میرا غلام آزاد ہے اگر تے آؤں میں تیرے پاس تاکہ تو مجھ کو بیچ کا کھانا کھائے پس مولیٰ اس غیر کے پاس آیا مگر اس غیر نے اس کو بیچ کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ غصہ نہ ہو گیا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہو گا اس لئے کہ تعد یہ یعنی بیچ کا کھانا آنے کی عاریت اور انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تعد یہ کثرت آمد کی طرف ہلانے والا ہوتا ہے (یعنی کھانے پانے اور غوب آؤں بھگت کرنے کی وجہ سے آمد و رفت مزید بڑھ جاتی ہے) اور تعد یہ جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء تعد یہ بننا ممکن ہے) لہذا حتی کو جزاء پر محمول کر دیا جائے گا اور حتی امام کی کے معنی میں ہو گا پس اس کا قول ایسا ہو گیا کہ اس نے یہ کہا ہے إِنَّ لَكَ أَتِيَانًا جَزَاءً لَفُجْيَةِ أَكْرَدَ آؤں میں تیرے پاس ایسا نہ جس کا بدلہ بیچ کا کھانا نہ ہو (تو غلام آزاد ہے اور اگر میں تیرے پاس ایسا آؤں جس کا بدلہ بیچ کا کھانا نہ ہو تو پھر غلام آزاد نہیں ہے)

**فصل شریعہ** یہاں سے مصنف حتی کا دوسرا استعمال بخاری سے پس کرنا حتی کا ماقبل اسے ادا کی اور حتی کا بایعہ عاریت بننے کی صلاحیت نہ رکھنے یا دونوں میں سے کوئی ایک شرط منظور ہو لیکن حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا بایعہ جزاء بننے کی صلاحیت رکھنے کی صورت میں حتی کو جزاء پر ہی محمول کیا جائے گا یعنی حتی کا فعل بایعہ کے لئے سبب ہو گا اور حتی اس وقت امام کی کے معنی میں ہو گا اور امام کی کا فعل بایعہ کے لئے سبب ہوتا ہے جیسے اسلمت لَا ذَخْلَ الْخِزَاءِ اِسْلَامًا لَانَا دَخُولِ بَيْتِ كَاسِبٍ ہے نیز حتی کے حقیقی معنی یعنی عاریت میں اور مجازی معنی یعنی جزاء میں مزاحمت بھی ہے کہ جس طرح حتی کے ماقبل یعنی بیچ کی عاریت پر انتہاء سہولتی ہے، اسی طرح سبب بشرط کی بھی جزاء پر انتہاء ہو جاتی ہے، مثلاً مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ اَذَا قَالَ لِعَبْدِهِ عَبْدِي حُرٌّ اِنْ لَمْ يَنْتَ حَتَّى تَقْبَلَهُ بِنِي الْحَبِ اَنْكَرَ مَوْلَى اَيْتِ غَيْرَ تَعْلَمُ کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں نہ آؤں تیرے پاس تاکہ تپ تجھے بیچ کا کھانا کھائے اعل میں نہیں آؤں تجھ سے لینے اتیان کا مصدر نہ ہو جس کی جزاء بیچ کا کھانا نہ ہو نیز اعلام آزاد ہے حتی میرا غلام اس شکل میں آزاد ہے جب میں آپ کے پاس تعد یہ کے لئے نہ آؤں لہذا اسوئی اپنے غیر کے پاس آؤں اور عیت میرے غلام میں تعلیم کے ساتھ یا نہ کہ اس کو ضرب و شتم کرنے کے لئے مگر غیر نے اس کو بیچ کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ نہ انت نہ ہو گیا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس نے اپنا صنف پورا کر دیا کیونکہ اس غیر کے پاس تعد یہ کے لئے آ گیا اور بایعہ کا کھانا نہ کھاتا تو وہ اس غیر کا قص ہے اس سلسلہ میں منظم کا



کوئی اختیار نہیں ہے، یہذا حاکم ہونے کی شرط نہیں پائی گئی یعنی عدم الایمان المتعدي (تورانا اور اس ۳۵) نیز قیل و یس فائدہ عجیب کے تحت ہم نے بیان کیا تھا کہ جب ختمی صورت کے لئے ہو تو حاکم کا اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے صرف سبب کا پڑ جانا کافی ہے، لہذا جب صورت مذکورہ میں جب کا وقوع ہو گیا یعنی الایمان سوئی پایا گیا تو حاکم حاکم نہ ہوگا، اس مثال کے اندر حق کا ماقبل یعنی لہ اعلیٰ جس کا لازمی مفہوم ایمان ہے، امتداد کو کی صلاحیت نہیں رکھتا، ظاہر ہے کہ آنا ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بڑھنے سمجھنے والی ہو اور حق کا اجداد میں کھانا کھانا اور ناشتہ کرنا اس آئے کی انتہا نہیں بن سکتا کہ کھانا کھانے کی یہہ ست آئے والا آتا ہی بند کر دے بلکہ کھانا کھانا چمکے ایک احسان اور حسن اخلاق کی علامت ہے تو کھانے کی جدت لوگ اور بڑیاہ انہیں مٹے تہہ کرنے کی انتہا ہو جائے گی۔

نفوت، رنجش یا کھسنے کی وجہ سے آنا جگہ بار بار دینا یا عوام کے اعتبار سے ہے کہ جہاں دیکھی تو اپرا ت، وہیں مغلذاری ساری رات، شرفا کا یہ حراج نہیں ہے لکھنؤ کوئی ان کو بار بار کھلے پاسے تو دوا آج ہی بند کر دیتے ہیں مگر چونکہ حکم کا بد امر غالب اور محض یہ ہوتا ہے اس لئے عوام کی عادت کا اعتبار ہوگا کیونکہ غالب بیچہ کثرت عوام ہیں اور خواہش اور شرفیہ و تخلص ہوتے ہیں، اور غرض مثالیہ مذکور میں حتی کا باطل استدرا اور حتی کا باجماعتیت بننے کی صلاحیت نہیں ہو سکتا، البتہ حتی کا باطل سبب بننے کی اور حتی کا باجماعت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء صبح کا کھانا کھانا ہو سکتا ہے) البتہ حتی جزاء پر محمول ہوگا اور وہ اسلام کی کے معنی میں ہو جائے گا اور اس کا حقیقہ یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا نہ کہ اس کی جزاء صبح کا کھانا کھانا ہو سکتا ہے، مگر چونکہ وہ اس کے پاس آ گیا البتہ حادث نہ ہوگا۔

فأما: وقت الغداء: من طلوع الفجر إلى وقت الزوال وما بعد نصف النهار لا يكون غيرة  
والعشاء من وقت الزوال إلى نصف الليل والسحر ما بعد نصف الليل إلى طلوع الفجر.

وإذا تعدت هذه بأن لا يصلح الخمر جزاء إلا لأن حمل على العطف المحض مثاله ما قال  
 محمد إذا قال غدي خمر أن لم يترك حتى أتقضى عذرك اليوم وإن لم تأتني حتى تغدني  
 عني اليوم فإنه فلم يعد عهده في ذلك اليوم حس ذلك لأنه لما اضيف كل واحد من  
 المعطلين إلى ذات واحد لا يصلح أن يكون للجملة جزاء يعطيه فيحصل على العطف المحض  
 يكون المحض شرطاً للجزاء.

—

اور جب یہ حقدور سوجائے، تختی تختی کو جزا پر محمول کرنا بھی حقدور ہو جائے یا اس طور کہ دوسرا (مابعد غشی) پہلے (پہلے) قاتل غشی) کی جزا بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو غشی کو عطف شخص پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان فرمائی ہے جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں میرے پاس نہ آؤں غشی کہہ دے تو میرے پاس بھیج کا کھانا کھاؤں یا (اس میں کچھ کم) اگر تو میرے پاس نہ آئے غشی کہہ دے تو میرے پاس بھیج کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو، میں مولیٰ اس کے

پاس آئے مگر موتی نے اس مخاطب کے پاس اس روز صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حادث ہو جائے گا وذلک الخ اور یہ (حقی کے جزاء پر محمول ہونے کا حقد رہو) اس لئے کہ جب دو فعلوں میں سے بزرگ فعل کی ذات واحد کی طرف نسبت کی جائے تو یہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ کسی ایک کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے ہذا حقی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا جس قسم سے بری ہونے کے لئے مجموعہ فعلین شرط ہوگا (جیسے مثال مذکور میں اتیان اور تعد یہ دونوں فعل ذات واحد کی طرف منسوب ہیں)۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جب حقی کو جزاء پر محمول کرنا بھی حقد رہو جائے، ہاں طور کہ بالبعد حقی کا فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے نیز حقی کو اس کے پہلے استعمال پر محمول کرنا بھی صحیح نہ ہو پھر حقی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا مثلاً موتی یہ جملہ بولے عیدی سوزان لم ألتك حقی القیدی عدك الیوم (میرا غلام آزاد ہے اگر نہ آؤں میں تیرے پاس اور آج تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں گا) تو اس جیسی مثال میں چونکہ حقی کا بالبعد جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ ہی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھنا تو ظاہر ہے کہ آتا اشتداد کے قائل نہیں اور بالبعد حقی یعنی تعد یہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تعد یہ کی وجہ سے تو کثرت آہ و درفت ہوتی ہے نہ یہ کہ آنے کی غایت اور انجام ہو جائے اور جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حاف نے اپنے غلام کی آزاد کو اپنے ہی دو کام پر معلق کیا ہے۔ یعنی آتا اور کھانے کا قبول کرنا تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام خود اسی کے کام کی جزاء بن سکے یا مخاطب کا کام خود مخاطب کے کام کی جزاء بن سکے کیونکہ حکم اور مخاطب کے قبضہ میں صرف آتا ہے صبح کا کھانا کھانا تو میربان کا کام ہے، لہذا یہاں حقی عطف کے لئے ہوگا (لہذا یا نہ کے معنی میں) اور اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ حقی آتا اور کھانا قبول کرنا کیونکہ حاف کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور پھر صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد اور اگر میں تیرے پاس آؤں اور صبح کا کھانا بھی کھاؤں تو میرا غلام آزاد نہیں لہذا قسم سے بری ہونے کے لئے آتا اور صبح کا کھانا دونوں ضروری ہوگا یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا تحقق ضروری ہوگا لہذا اگر وہ تو پایا نہیں پایا تو ضرور مکرر کھانا نہیں کھایا تو حادث ہو جائے گا اور اگر آتا اور کھانا بھی کھایا مگر اتنی تاخیر سے کہ پایا جانا میربان کی تاخیر سے آزاد ہو جب بھی حادث ہو جائے گا، وذلک لانه الخ یہاں سے مصنف نے مثال مذکور کے اندر حقی کے جزاء پر محمول ہونے کے حقد رہنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کو احقر نے ذکر کر دیا ہے صورت مذکورہ میں دو فعل یعنی اتیان اور تعد یہ کی ذات واحد کی طرف نسبت کی گئی ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ایک ہی ذات کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے یعنی: ”میں بھی حکم پر فعل ہو اور کھانا کھانا بھی، ظاہر ہے کہ منکم کے اختیار میں صرف آتا ہے اور کھانا کھانا، یا نہ کھانا میربان کا کام ہے تو اگر میربان اسکو کھانا نہ کھائے تو اس کی اجازت کے بغیر خود اس کے گھر میں کیسے کھانا کھا سکتا ہے لہذا اس صورت میں حقی عطف محض کے لئے ہوگا اور قسم سے بری ہونے کے لئے معطوف و معطوف علیہ دونوں کا وقوع ضروری ہوگا۔

نوٹ: حتیٰ کے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے ہوئے اور مجازی معنی یعنی حتیٰ کا قایم کے معنی میں ہو کر عائد ہونے میں مساویت ہائیں طور ہے کہ قادم اور قیام میں تھپ ہوئی ہے اور غایت بھی اپنے معنی کے حسب یعنی بعد میں آتی ہے۔ نیز جس طرح غایت کا معنی سے جز اور تعلق ہوتا ہے اسی طرح معطوف کا بھی معطوف علیہ سے جز اور تعلق ہوتا ہے۔ لہذا حقیقی معنی اور مجازی معنی میں مساویت موجود ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

**اصطفا:** لغوی باب تفعیل، صبح کا کھانا کھا، وراصل تنغذی ہے، اور باب تفعیل سے معنی ہیں صبح کا کھانا کھانا، البز (ض، س) البصن قسم پر کی ہو۔

**فصل:** إلی لانتهاء الغایۃ ثم غر فی بعض الصور یبید غنی ابتداء الحکم وفی بعض الصور یبید غنی الإسقاط لأن اتمام الامتداد لا تدخل الغایۃ فی الحکم وإن اتمام الإسقاط تدخل.

### ترجمہ

الہی مسافت کی انتہاء مکے لئے ہے (یاں کہے کہ الہی)۔ قل الغایۃ یعنی مغنیہ کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے ہے (پھر وہ) (یعنی الہی) بعض صورتوں میں حکم کے امتداد (حکم کے غایت تک پہنچنے اور دروازہ ہونے) کے معنی کا قادم دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا قادم دیتا ہے (یعنی حکم غایت کو شامل ہوتا ہے اور مادم غایت سے اسقاط ہوتا ہے) پس اگر الہی امتداد کا قادم دے تو غایت حکم مغنیہ میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر وہ (الہی) اسقاط کا قادم دے تو غایت حکم مغنیہ میں داخل ہوگی۔

**تفسیر:** معصوم کی عبارت لانتهاء الغایۃ میں الغایۃ کے معنی بھی انتہاء کے ہیں لہذا اصطفا الشیخ الہی نفس لازم آئے اس کے دو جواب ہیں ۱۔ لغایۃ یعنی المسافۃ ہے یعنی الہی مسافت کی حد اور انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے سرٹ من النصرة الی الکوفۃ میں مسافت ہر کی انتہاء کو ظہر ہوگی ۲۔ لفظ الغایۃ سے پہلے لفظ قبل محذوف ہے لہذا عبارت ہوگی الہی لانتهاء ما قبل الغایۃ کہ الہی غایت کے قائل یعنی مغنیہ کی انتہاء بیان کرنے کے لئے ہے جیسے ابھی ابھی مثال آپ کے سامنے گذری کہ سرٹ من النصرة الی الکوفۃ میں الہی کے قائل یعنی سیر کی انتہاء محذوف الہی یعنی کونہ پر رہتی۔

**حادثہ:** الہی کے قائل کو مغنیہ اور مادم کو غایت کہتے ہیں اور غایت مغنیہ کے صہم میں داخل ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں تحویلوں کے کئی قول ہیں ۱۔ دخول حقیقہ اور خروج مجاز یعنی غایت کا مغنیہ میں داخل ہونا حقیقہ ہے اور داخل نہ ہونا مجاز ہے ۲۔ خروج حقیقہ اور دخول مجاز ۳۔ دخول اور خروج دونوں حقیقہ ۴۔ نہ دخول پر دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ غایت کا مغنیہ میں داخل ہونا مکمل اور قریب پر موقوف ہوگا، مثلاً ایسا کہہ سکتے ہیں کہ اگر غایت مغنیہ کی جنس سے نہ ہو تو غایت مغنیہ میں داخل نہ ہوگی، اسی بات کو مصنف کتاب نے اس طرح بیان کیا ہے کہ الہی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے لئے

آتا ہے۔ یعنی غایت مغیا میں داخل نہ ہوئی اور اگر غایت مغیا کی جنس سے بود پھر غایت مغیا میں داخل ہوگی اس بات کو معصفت نے اسی طرح بیان کیا ہے کہ الیٰ کئی اسقاط کے لئے آتا ہے۔ یعنی غایت مغیا میں داخل ہوگی نیز قاعدہ کے پیش نظر ایک ٹکڑی بات اور ساتھ فرمائیے کہ الیٰ کا مابعد قائم نصب ہوگا یا نہیں؟ اگر قائم نصب ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر قائم نصب نہیں ہے تو وہ حال سے خالی نہیں یا تو مصدر کلام (ما قس الیٰ) مابعد الیٰ کو شامل ہوگا یا نہیں اگر شامل ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی اور اگر شامل نہیں ہے یا شامل ہونے میں شبہ ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی۔ نہ ہو فی بعض الصور الخ۔ معصفت فرما رہے ہیں کہ الیٰ بعض صورتوں میں امتداد کا قاعدہ دیتا ہے یعنی ٹکڑی کو بھیج کر غایت تک پہنچ دیتا ہے، خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی اور بعض صورتوں میں الیٰ قاعدہ کا قاعدہ دیتا ہے، یعنی غایت تو مغیا میں داخل رہتی ہے البتہ ماسوائے غایت کو حکم میں داخل ہونے سے ساقط اور خارج کر دیتا ہے، اگر خیر اگر الیٰ امتداد کا قاعدہ دے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر الیٰ اسقاط کا قاعدہ دے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی اب رہی یہ بات کہ الیٰ امتداد کے لئے کب ہوگا اور اسقاط کے لئے کب؟ تو ہم نے اس کی پیچیدہ اور بھی چھوڑنے سے پہلے ذکر کر دی ہے۔

نظیر الأول بشریٰ هذا المستحان الیٰ هذا الحائط لا قد خلل الحائط فی البیع ونظیر النسی الباع بشرط الخیار الیٰ ثلاثة ايام وبیعہ لو خلف لا یخلفہ فلانما الیٰ شہر کان الشہر ذاعلا فی الحکمہ وقد قاذ فابذة الامتداد ههنا۔

### ترجمہ

پہلے کی (یعنی ابتدائی) مثال یہ ہے بشریٰ المستحان الیٰ هذا الحائط یعنی اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدنا دوپہر رات میں دامن نہیں ہوگی۔ ونظیر النسی الباع اور دوسری کی (یعنی الیٰ کے لئے) اسقاط ہونے کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے تین ہجرت کے خیار شرط کے ساتھ کوئی سامان بیچا (مثلاً یوسا کہا) بعثک هذا الشيء بشرط انی فی حوزہ الشوط الیٰ ثلثة ايام اور اسی سے خیر اگر کسی نے صرف کر (شہر مکان) لا یخلفہ فلانما الیٰ شہر (میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کام نہیں کروں گا) تو مزید حکم میں داخل ہوگا (یعنی حکم میں) میں خود وہ حکم ہے (اور الیٰ نے یہاں) (مثلاً میں مذکورین میں) اور ساتھ کا قاعدہ دیا ہے (یعنی مثال میں) الیٰ کو خیر سے دن سمیت تین دن کا اختیار حاصل ہوگا اور تین دن کے بعد وہیں خیار کا حکم ساقط ہوگا اور دوسری مثال میں عدم حکم کا حکم ایک مہل ماہ و شش ہوگا اور بار بار شہر سے ساقط ہوگا۔

تشریح: جہاں سے جہاں معصفت نے الیٰ کے لئے امتداد دئے اور برائے اسقاط ہونے کی مثالیں پیش کی ہیں، چنانچہ لفظ نے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے بشریٰ هذا المستحان الیٰ هذا الحائط میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدنا تو چونکہ یہاں بعد الیٰ مافی حائط (دوپہر) قائم نصب ہے اور جب بعد الیٰ قائم نصب ہوتا ہے تو وہاں

غایت معنی میں داخل نہیں ہوتی ہذا اس مثال میں غایت معنی میں داخل نہیں ہوگی اور الی امتداد کے لئے ہوگا کہ مکان کا  
الفاظ کو نہ کہ تصور سے مراد زیادہ صحت دونوں پر ہوتا ہے جو حرف الی اس جگہ اشتراک مکان کے تکرار کو سمجھنے کی نہایت نئی سادہ  
تک پہنچا دے وہ ہر نوع غایت میں نہ ہوگی بلکہ ہر قسم میں داخل نہ ہوگی ایسی بات کہ وہ صرف کتاب کے لئے لا محضاً الحافظ  
لی السبع سے تعبیر ہوتے۔ غایت یعنی اوج و رفیع میں داخل نہ ہوں۔

و نظیر انسانی جامع نفع یہاں سے مختلف اہل کے واسطے قاطع ہونے کی مثال اس سے ہے کہ اگر کسی شخص  
نے کوئی چیز تمنا کی تک کہ کیا شرط کہہ سکتا تو دوست کی تو یہاں غایت معنی میں داخل ہوگی اور باقی وہ جس دن عمل خیر  
شرط ملے گا اور الی اسے اسقاط ہو کر جتنی تمنا کے علاوہ وہی خواہ خیر بشرط سے ساقط اور نہ رہے جس کے اور یہاں  
الی کے واسطے اسقاط ہونے یعنی غایت کے معنی میں داخل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی خیار شرط جبکہ مطلق ہو تو  
غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو سکتا ہے، تو جس دن سے زمانہ کے لئے خیار شرط کی قید لگانے سے عقد قائم  
ہو جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک بائع کو صرفہ تمنا ان تک خیار شرط مل سکتا ہے، اس سے زمانہ نہیں، لہذا جب  
صدر کو ہذا غایت و ماوراء غایت سب کو شامل ہے تو یہی ہے کہ اسقاط ہوگا اور غایت معنی میں داخل ہوگی ہذا تیسرے  
دین سے پہلے کی تمنا کو خیار شرط حاصل ہوگا۔

و بعدہ لو حلف الی اسی طرح اگر کسی شخص نے تکرار کیا کہ میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک نہ بولوں گا تو یہاں الی  
برائے وقت ہوگا اور غایت یعنی عمل ایک ماہ تک کلمہ کے ضم میں داخل رہے گا اور ایک ماہ کے بعد باقی ایام حد تک کلمہ کے  
تک سے ساقط اور خارج رہیں گے یعنی ایک ماہ کے بعد اگر حلف کلمہ کرے گا تو حلفت نہ ہوگا اور یہاں الی کے واسطے  
اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی لا انکم (میں انکم نہیں کروں گا) غایت یعنی ایک ماہ اور ماوراء غایت  
دونوں کو شامل ہے ہذا الی شہر کے نزدیک الی نے ہم انکم کے ضم میں ایک مہینہ کو شامل رکھا اور باقی کو ساقط کر دیا۔  
(گویا الی نے یہاں اسقاط کا نہ دیا ہے)

واعلمی ہذا قلہ النعمان والکف داحلان تحت حکم الفضل فی قولہ تعالیٰ الی النعمان لأن  
کلمۃ الی ہذا لا یستلزم داحلاً ولا ہذا لا یستلزم تحتاً و طیفۃ جمع الید ولہذا قلنا لکلمۃ الی  
الغیرۃ لأن کلمۃ الی فی قولہ علیہ السلام عوذۃ الرخص ما تحت السورۃ الی لکلمۃ لفظ  
فائدۃ لاسقاط قدح الی النعمان فی النعمان.

### ترجمہ

اور اہل اصل (کتاب) میں یہاں سے کہ ہم نے کہا کہ کلمہ الی اور خیر اللہ تعالیٰ  
نے قول الی اور الی میں ال کے تحت تہمت نہیں ہے بلکہ ال کے کلمہ الی یہاں اسقاط کے لئے ہے جس کو اگر غایت

قرآن فاغسلوا و جوهکم و ایدیکم الی السراخی میں الی نہ ہوتا تو وحید غسل اور وضو، پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی جہ سے (کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ صدر کلام غایت اور باوراء غایت دونوں کو شامل ہو) ہم نے کہا کہ محتاج صورت میں سے اس لئے کہ نہ الی الی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عورۃ الرجل ما نعت السرة الی الركبة (مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے) میں اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے لہذا گھٹنا ستر میں داخل ہوگا

**تشریح: و علی هذا الخ** اسی ضابطہ پر کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ غایت مغنیہ کی جنس سے ہو یا یوں کہے کہ جب صدر کلام غایت اور باوراء نے غایت دونوں کو شامل ہو تو اسی ضابطہ کی بنا پر ملائے احتلاف نے کہا ہے کہ آیت وضو یعنی فاغسلوا و جوهکم و ایدیکم الی السراخی میں گھٹنی اور فخذے دونوں دھوئے جانے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں الی برائے اسقاط ہے لہذا حرف الی غایت کو تو مغنیہ میں شامل رکھنے کا حکم، اور اے غایت کو (یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو گھٹنی کے اوپر سے بغل تک کا ہے اور چوکا وہ حصہ جو فخذوں کے بعد سے ہنر کے اوپر تک کا ہے اس کو) حکم غسل سے ساتھ اور خارج کر دے گا، اور آیت وضو میں الی کے برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غایت مغنیہ کی جنس سے ہے، ظاہر ہے کہ گھٹنیوں کے بعد والا حصہ بھی ہاتھ ہی ہے اسی طرح فخذوں کے بعد والا حصہ میرض ہے، اور دوسری بیچوں بھی یہاں سجدہ ہے کہ غایت یہاں قائم غلبہ بھی نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ہاتھ غایت اور باوراء غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ ہاتھ کا اطلاق انگلیوں کے سر سے لے کر بغل تک کے حصہ پر ہوتا ہے اور چوکا کا اطلاق پیر کی انگلیوں کے سر سے لے کر ران کے اوپر تک ہوتا ہے، لہذا یہاں الی برائے اسقاط ہے اور گھٹنیوں کا تذکرہ کرنا اس کے، اور او کو خارج کرنے کے لئے ہے، اسی طرح فخذوں کا تذکرہ کرنا اس کے باوراء کو نکالنے اور ساتھ کرنے کے لئے ہے چنانچہ اگر یہاں الی نہ ہوتا تو وحید یعنی ہاتھ کا دھونا ہوتا ہے اور بغل تک ضروری ہوتا اسی طرح چوکا دھونا ران کے اوپر تک ضروری ہوتا اسی کو معصفت نے لولاھا لو استوصیت الوطیفة جمیع البدن سے تعبیر کیا ہے۔

**نوٹ:** وضو میں گھٹنیوں کا دھونا حدیث سے ملتی ۵ بات ہے **إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَلَعَ الْمَرْفُوعِينَ أَذَارَ الْعَمَاءَ عَلَيْهَا (بدائع)**

**ولقدنا قلنا الخ** اسی جہ سے کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے یعنی جب صدر کلام غایت اور باوراء غایت دونوں کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغنیہ میں داخل ہوتی ہے لہذا الی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک عورۃ الرجل ما نعت السرة الی الركبة (یعنی مرد کا واجب ستر حصہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے) کے اندر الی برائے اسقاط ہے لہذا غایت مغنیہ میں داخل ہوگی اور گھٹنے بھی ستر میں داخل ہوں گے البتہ گھٹنوں کے نیچے کا حصہ جو پیر کی انگلیوں کی طرف کا ہے ستر سے خارج ہوگا اور یہاں الی برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی ہاتھ تحت السرة گھٹنوں کو بھی شامل ہے اور باوراء گھٹنوں کو بھی شامل ہے، ظاہر ہے کہ گھٹنے اور باوراء گھٹنے دونوں ماتحت السرة ہی ہیں (یعنی دونوں حصہ ناف کے نیچے کی طرف ہیں) **نوٹ:** ناف ستر میں داخل نہیں ہے۔

وَقَدْ تَقْبَلُ كِتَابَةَ الْمَرْءِ فِي نِكَاحِهِمْ نِي لِقَابِهِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَا لَا مَرْأَةَ لِي أَبَتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ  
وَلَا بَيِّنَةٍ لَهُ لَا يَنْقُصُ الطَّلَاقُ حَتَّى يَخْرُجَ عِلْمًا خِلَافًا يُزِيلُ لَاقَ ذِكْرِ انْقِسَافِهِ لَا يَصْلُحُ بِمَذِّ الْحَكْمِ  
وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ بِتَحْمِيلِ الْمُنْجَبِ بِالْمُتَعَلِّي يَحْتَمِلُ عَيْنِي

### ترجمہ

اور بھی قرآن الی نعم کو یہ نیک مؤخر کر کے کا کا کہ وہ جیسے ارادی ہے سے (یعنی کھڑائی کے خارج نیک کا کہ وہ اسے  
کہ ہے سے) ہم نے کہ کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت طالق الی منہ پر کہ اور بوقت حکم اس کی کوئی نیت نہیں  
ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی برخلاف امام زکریا کے۔ (کہ ان کے نزدیک فی الحال وقوع طلاق کا حکم  
ہوگا) لاق ذکر الی (اور وی دلیل) اس لئے کہ ذکر خبر ثبوت شدہ و ظہری اور سہ طہ کی عداوت نہیں رکھتا اور طلاق طلاق  
کہ ہے سے یہ قرار احوال رکھتی ہے ہذا امر کی کہ جیسے خدا داد کا طہ کے اخیر پر قبول کیا جائے گا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ کھڑائی بھی حکم کا ریت تک مؤخر کر دینے کا کہ کہ وہ ہے جسہ الی کا اخل  
زمانہ پر ہوا اور اخیر حکم کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی وقوع میں فی الحقیقت عداوت کے گزرنے کے بعد ہوگا جیسے قاضی کا قول انت  
طالق الی شہرہ کو اگر شوہر کی فی الحال طلاق دینے کی نیت نہ ہو تو وہ سے زیادہ یہ وقوع طلاق کا حکم ایک میں تک مؤخر  
ہوگا یعنی عداوت بعد از نیت وقوع ہوگی، الی لاق نہیں ہوگی، اور اگر شوہر کی نیت فی الحال طلاق دینے کی ہو تو فی  
الحال طلاق واقع ہو جائے گا اور اس کا قول الی شہرہ خبر ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ الی اپنے معنی معنی احمد دیا  
استقامہ میں کیا استعمال نہیں ہے اور تاخیر حکم کے لئے یہاں ہے کہ اس مثال میں الی نہ استدلال کے سے  
ہو سکتا ہے اور نہ ہی استدلال کے لئے کیونکہ شوہر نے اپنے قول میں غلطی کا کر لیا ہے حالانکہ شہرہ معنی عداوت کی بات کی  
ملاصحت نہیں رکھتا کہ الی کا ماقبل یعنی طلاق میں مؤخر سے تک پہنچے بلکہ طلاق دفعہ اور فور واقع ہو جاتی ہے، اس میں پہنچنے  
اور دراز ہونے کی عداوت نہیں ہے اور تو یہاں ذکر انت طالق الی شہرہ میں غلطی اس کی بھی عداوت نہیں رکھتا کہ  
الی کو ماقبل سے مان کر وقوع طلاق کی انتہا آیت عداوت ہو جے اور ہر اس عداوت وقوع طلاق سے ماقبل اور خارج  
رہے بلکہ جب طلاق پہنچنے کی ضرورت ایک ہو چکی ہو تو عداوت نہیں رہے کی جگہ مستحق ہے کہ الی ایک عداوت کے بعد  
بھی مقصد رہے گی، ہذا قول مذکور میں غلطی قرآنہ و ہر اس عداوت جو مستحق ہے ہر نہ ہر اس استقامہ الی طلاق میں مؤخر  
ہونے کی ملاصحت ہے مثلاً طلاق کو کسی شراب پر معلق کر دیا جائے تو ان صورت میں عداوت تاخیر سے واقع ہوگی، مصنف  
نے اس طور فرمایا ہے لاق و الطلاق یستعمل الطاهر الحج سے بیان کیا ہے لہذا طلاق کو اخیر پر ہی قبول کرنا  
پاس کے گا تا کہ آخر وہی قبول ہو جائے، جیسے کسی شہرہ نے عداوت سے قبل کہا کہ جو اور عداوت گذرنے پر عداوت  
طلاق و طلاق گذرنے پر ہی واقع ہوگی تا کہ یہ قول مذکور میں بھی طلاق ایک ما گذرنے سے بعد واقع ہوگی اب وہاں مؤخر  
کے نزدیک قول مذکور انت طالق الی شہرہ میں مؤخر طلاق واقع ہوگی خواہ فی الحال عداوت کی نیت ہو یا نہ ہو، امام زکریا نے

فرمایا ہے کہ غلطی یا خیر کے لئے آتا ہے اور تاخیر مثبت اصل (اور اقربا حلاق) سے، نفع نہیں، جیسے زمین کہ اس کو سونہل کرنے کے بعد بھی فی الفور مطالبہ کا حق ہے۔

**نہوں:** مصنف کے قول ولا جہلہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ امت ضابطہ الی شہور میں اگر شہرہ فی الحال اقربا حلاق کی نیت کرے تو فوراً حلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان نے اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اعتراض یہ ہے کہ نیت کا قطعی جزو ضرور ہے نہ کہ حقیقت سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا قول تعقیبہ صرہ کے درجہ میں ہے اور اس میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے کما غرائضہ من قبل جیسے کسی شخص نے کہا لا یا مکس دانسا (وہ سر نہیں کھائے گا) تو تا کی کا یہ قول نیت کا حق ہو گا، بلکہ وہ غیر متعارف نہیں کہہ سکتے۔

**فصل:** تحفۃ علی للالزام واضعہ لإفادة معنى الشقوق والتعقيب ونهلاً لوفان اللذان علی نیت  
لبحصل علی الذین معلولان عندی أو قسبی وعلی هذا قال فی التفسیر الکبیر اذا  
قال رأس المحضر اعمونی علی عشرة من اهل الحصن ففعلنا فانعشرة بزيادة وجار الثغین  
لذلول فان اعمونی وعشرة أو عشرة وثم عشرة ففعلنا فکذلک وجار الثغین للآمین

### ترجمہ

کلمہ علی (یعنی رورہ الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل نفوذ اور قطعی (فوقیت اور برتری) کے معنی کا قاعدہ  
دینے کے لئے ہے اور اسی وجہ سے) یعنی علی کے تحقق اور الزام کے معنی کا قاعدہ دینے کی وجہ سے) اگر کسی شخص نے کہا  
ہلائی علی ألف فلان کے میرے ام ایک ہزار ہیں تو اس کا یہ قول جتنی اقربا اہل زمین پر محمول کیا ہوئے گا یہ خلاف  
اس کے کہ اگر اس نے یوں کہا ہلائی عندی ألف یا لفلان معنی ألف یا لفلان فقلی ألف (فلان کے میرے  
پاس یا میرے ساتھ یا میری جانب ایک ہزار ہیں، لہذا اس صورت میں ایک ہزار دینے کے کہیں مانے جائیں گے بلکہ  
مانت کے مانے جائیں گے) وعلی هذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ اگر علی تنوکی کا قاعدہ دیتا ہے) مامور نے میرے  
میں فرمایا ہے کہ جب قلم کے سردار نے کہ اعمونی علی عشرة من اهل الحصن مجھ کو اہل قلعہ میں سے ہیں افراد  
پاس دیدہ ہو گئے، ہم نے اس کو دیدہ تو میں میں ہیں افراد اس طلب کرنے والے شخص کے ملا دو ہوں گے اور اس آدمی کو  
میں کا اختیار اس شخص یعنی اس طلب کرنے والے سردار کو دے گا (اس کا اس کو ان افراد پر قطعی اور فوقیت حاصل  
ہو) اور اگر اس نے مجھے علی استعمال کرنے سے اس طرح کہا اعمونی وعشرة یا فاعسوفہ یا فاعسوفہ یعنی اس  
یہ مجھ کو اور اس کو یا مجھ کو اس کو یا مجھ کو پھر اس کو نہیں ہم نے اس کو یہ بات عرض کی تھی (یعنی اس کے ملا دو اس افراد  
کو میں مل جائے گا) اور اس افراد کی زمین کا اختیار اس میں یعنی اس کے لئے دے گا کہ اس طلب کرنے والے قلم  
کے سردار کو کیوں کہ اس نے اس جملہ میں علی کا استعمال نہیں کیا جو اس کے لئے خیر زمین کو ۲۰ روپے تھے اور برتری کو  
بیت کرتا۔



**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنف نے علی کے تین استمال ذکر فرمائے ہیں اور وہ یہ ہے کہ علیؑ کبھی انرا ام کے لئے آتا ہے اور کبھی مجازاً لہا کے معنی میں آتا ہے اور کبھی شرط کے معنی میں اب بالترتیب جنوں استمالوں کے متعلق وضاحت سماعت فرمائیے۔

**ثَلَاثَةُ عَلِيٍّ** الخ کلمہ علیؑ کبھی کسی چیز کو لازم کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے فرمان رسولؐ ہے علیکم بمسئی وسنة الخلفاء الواسعہ بن اے مسلمان! تمہارے لو پر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کا اتباع لازم ہے، واصله الخ اور اس کی اصل یعنی علی کے انوی معنی تفوق اور تعلیٰ یعنی کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے میں خود یہ بلندی سزا دھینچ ہو یا معنی مجازاً اور اول کی مثال ہے، جیسے زبہ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) علی کی مثال جیسے فُلَانٌ عَلَيْنَا اَمِيرٌ (فلان آدمی ہمارے سردار میرے معنی ہم اس کے زیر سر پرستی ہیں) ولہذا فُلَانٌ عَلِيٍّ الخ کلمہ علی چونکہ ظہرام اور تفوق کے لئے آتا ہے تو کمال کے قول فُلَانٌ عَلِيٍّ الف میں چونکہ علی کا استعمال ہوا ہے تو اقرار کرنے والے پر وہ ایک ہزار دین کے ہوں گے، نہ کہ امانت کے کیونکہ دین ہی میں خردم اور دجوب ہوتا ہے امانت میں خردم نہیں ہوتا اور دین میں تفوق اور استیلا مجازی بھی ہوتا ہے امانت میں تفوق واستیلا نہیں ہوتا چنانچہ بولتے ہیں وَثَلَاثَةُ فُلَانٍ (اس پر دین سوار ہو گیا) یا جیسے بولتے ہیں کہ فُلَانٌ اَدُوِيٌّ پر بڑا غم سوار ہے یعنی اس پر دوسروں کا تعرض ہے دین اور تعرض میں ہی آدمی اپنے آپ کو زیر بار اور خردم و گرفتار سمجھتا ہے نہ کہ امانت میں، اور اگر کمال بجائے علی استعمال کرنے کے اس طرح کہے فُلَانٌ عَلِيٍّ الف یا فُلَانٌ عَلِيٍّ الف یا فُلَانٌ عَلِيٍّ الف قواس مثل میں چونکہ لازم پر دلالت کرنے والا کوئی کلمہ نہیں ہے اس لئے وہ ایک ہزار دین کے نہ ہوں گے بلکہ امانت کے ہوں گے کیونکہ امانت کے اندر آدمی ڈپے آپ کو کسی کام میں خردم و گرفتار سمجھتا ہے اور نہ ہی صاحب مال کا مین پر کوئی تفوق اور دباؤ ہوتا ہے بلکہ مین کا ہی صاحب مال پر احسان ہے کہ وہ اس کے مال کی حفاظت کر رہا ہے وعلیٰ هذا طال الخ علی چونکہ تفوق اور بلندی کے لئے آتا ہے اس لئے امام مختار سے کبر میں فرمایا ہے کہ جب خرمیوں کے قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے امن طلب کرتے ہوئے علیؑ کے استمال کے ساتھ یہ جملہ بولا اَمْنُوْنِي عَلِيٍّ غَضَبًا (مجھ کو قلعہ کے دس آدمیوں پر امن دے دو) اور مسلمانوں نے امن دیدی تو امان سردار کو اور اس کے علاوہ دس افراد کو ملے گی، سردار کے علاوہ دس کو اس لئے امان ملے گی کیونکہ دس نے مشرطہ کا مستقل تلفظ کیا ہے، جس کا صدق مکمل دس افراد ہیں مگر یہاں فقرے سے یہ تعلق مقصود نہیں ہے کہ امان کتنے حضرات کو ملے گی بلکہ اصل یہ تعلق مقصود ہے کہ چونکہ امیر قلعہ نے اپنے جملہ میں علیؑ استعمال کیا ہے جو تفوق اور تعلیٰ پر دلالت کرتا ہے تو قلعہ کے بہت سارے افراد میں سے دس افراد جن کو امان ملی ہے ان کو منتخب اور مضمین کرنے کا حق اور اختیار امیر قلعہ کو ہو گا کہ امیر کو چاہی علیؑ استعمال کرنے کے دس افراد پر تعلیٰ اور سر پرستی لی جائے اور اگر امیر قلعہ امان طلب کرتے ہوئے علیؑ کے بجائے اَدُوِيٍّ یا فُلَانٍ استعمال کرے اور کہے اَمْنُوْنِي وَعَشْرَةٌ يَا عَشْرَةً فُلَانٌ ثم عشر فُلَانٌ دس دس مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پیش دس کو یا مجھ کو پھر دس کو اور مسلمانوں نے امان دیدی تو اگرچہ اس شکل میں بھی امان امیر قلعہ

کو ہر اس کے علاوہ حریدوں افراد کو لے کر گھرانہ اس افراد کو منتخب اور مشین کرنے کا اہتمام اس کے دینے والے مسلمان کو ہونا تھا کہ اسے قلعہ کو کیونکہ اسے قلعہ کے بولے ہوئے جملہ میں ایسا کوئی حرف نہیں ہے جو اس افراد کو اسے قلعہ کے تقویٰ اور محلی کو بہت کرے بلکہ اسے قلعہ کے ان دن افراد کو ان کو اپنی امان پر عطف کیا ہے، بغیر کسی ایسی شرط کے جو اس کے لئے ان دن افراد پر امان کے مسئلہ میں تعفی اور فوقیت کو بہت کرے جیسا کہ ترکیب بخوی سے ظاہر ہے کہ عفرہ کا عطف آسانی کی یا غیر متعلق بہ متصل پر ہے، لہذا امان میں اسے قلعہ اور وہ اس افراد مساوی ہوں گے اسے قلعہ کو اس مسئلہ میں کسی طرح کا کوئی تقویٰ اور تعفی نہیں ہوئی۔

وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الْمَوَدَّاتِ حَتَّى لَوْ قَالَ يَنْتَظِرُ هَذَا عَلَى الْعَبِّ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الْمَوَدَّاتِ  
بِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمَعَارِضِ

### ترجمہ

اور بھی علی مجازاً باہ کے معنی (الصاق) میں ہوتا ہے مگر اگر کسی شخص نے کہا یَنْتَظِرُ هَذَا عَلَى الْعَبِّ میں نے آپ کو یہ سامان ایک جہاز پر فروخت کیا تو علی حضور عاودہ کی ادا کرتا ہے کہ نہ کی ہو ہے۔ آہ کے معنی میں ہوگا۔  
تفسیر سبب یہاں سے معنی نظر علی کا اور استعمال شروع فرما رہے ہیں کہ علی بھی مجازاً باہ کے معنی میں بھی آتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ علی کا استعمال آراہیے معاملت میں ہو جو عفرہ منہ کے قبیل سے ہوں جیسے قبیلہ عفرہ، کان وغیرہ تو وہ بن علی یعنی ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے یَنْتَظِرُ هَذَا عَلَى الْعَبِّ کہا (میں نے تم کو یہ سامان ایک جہاز پر یعنی ایک جہاز کے عوض میں ہے) تو اس مثال میں بھی معنی ہے کہ چونکہ اس مثال میں جہاز قرینہ ہے کہ یہ کلام عقیدہ معارضہ سے منقطع ہے اور محض پر "آ" داخل ہوتا ہے جیسا کہ فقیر رب کے بیان میں یہ تفصیل آ رہی ہے کہ باہ کا دخول ضمن اور عرض پر ہوتا ہے تو قائل کے قریب یَنْتَظِرُ هَذَا عَلَى الْعَبِّ میں علی معنی ہے اور جب علی کوہ کے معنی میں لے لیا اور باہ میں چونکہ الصاق و اتصال ہوتا ہے تو دخول با یعنی الف و طع میں نہیں اور متعلق ہوگا اور طرف آخر یعنی بقا معوض یعنی اور ملحق ہوگا اور علی کے معنی جہتی یعنی لازم اور معنی مجازی یعنی الصاق میں منہ سے یہ ہے کہ جس طرح لازم طرہ کر کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح متعلق متعلق ہے کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الْمَوَدَّاتِ حَتَّى لَوْ قَالَ يَنْتَظِرُ هَذَا عَلَى الْعَبِّ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الْمَوَدَّاتِ  
بِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمَعَارِضِ

### ترجمہ

اور بھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے اور علی باعیت علی ان لا یشرک من مائتہ شہدا دو عزمیں

آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔

اور اسی وجہ سے (یعنی علی کے شرط کے سنی میں ہونے کی وجہ سے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقی فلان علی النہب آپ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدے اور شوہر نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال واجب نہ ہوگا کیونکہ علیؑ پر اس شرط کے معنی کا فائدہ دوسرے بابے میں لازم مال کے ساتھ تین طلاق دینا شرط ہوگا (یعنی عورت پر اپنے شوہر کو مال دینا اس وقت لازم ہوگا جب وہ شوہر اس عورت کو تین طلاق دے)۔

**مفسر:** یہاں سے معنی ہے کہ علیؑ کا تیسرا استعانت بیان کیا ہے کہ اگر علیؑ بھی شرط کے لئے بھی آتا ہے اور اس کا پتہ سیاق و سباق سے چل جاتا ہے، اس کی مثال قرآن میں ہے فان الله تعالى بما تفعلون الخ وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی حابر ہے کہ اس کلام میں نہ تو کسی چیز کا ہے اور کسی کے حق کا اثر اور التزام ہے لہذا علیؑ الف کی طرح اور نہ ہی یہ حکم معاوضہ پر دال ہے بلکہ بیعت میں ایک طرح کا وعدہ اور عہد ہوتا ہے، اور وعدہ اور عہد میں شرائط کا ہونا قرین قیاس ہے ولہذا قال ابوحنیفہ رحمہ اللہ الخ علی۔ چونکہ شرط کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طلقی فلان علی النہب کہے، کہ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدے اور شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دی تو عورت پر کچھ بھی مال شوہر کو دیدنا واجب نہ ہوگا، نہ کہ عورت نے شرط یہ لگائی تھی کہ آپ مجھے تین طلاقیں دیدیں تاکہ مجھے آپ سے مکمل چھٹکارا مل جائے تو میں ایک ہزار روپیہ ادا کر دوں گی، مگر چونکہ شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں، بلکہ صرف ایک طلاق دی تو شرط نہیں پائی گئی، اور جب شرط نہیں پائی گئی تو عورت پر ایک ہزار روپیہ بھی واجب نہ ہوگا جو شرط تھا، مشہور قاعدہ ہے اذا لاث الشرط فاث المحروط اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جب شوہر نے طلاق ایک دی۔

ہماتے تین سکے تو عورت بھی ایک ہزار کا تہائی مال ادا کر دے تاکہ برابری ہو جائے کہ جنسی طلاق اتنا ہی مال تو دیا ہے جوگا اور عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، نہ کہ شرط کے اجزاء اجزاء کے اجزاء پر محمول نہیں ہوتے برخلاف عوض و عوض کے اجزاء عوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہذا صورت مذکورہ میں عورت پر بلا کسی عوض کے صرف ایک طلاق رہی واقع ہوئی، ملاحظہ فرمائیے کہ عورت پر ایک طلاق بائیس واقع ہوئی اور عورت کے لئے ایک ہزار کا تہائی ادا کرنا شرط ہوگا، کیونکہ طلاق بالمانع عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء و عوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہذا مشابہہ مذکور میں ہزار یا اس کے معنی میں ہوگا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ طلاق اور مانع کے اہمہ، جس میں مقابلہ اور معاوضہ نہیں ہے یا معاوضہ ہے (یعنی وہ چیز اس کا آگے پیچھے ہونا لہذا پہلے طلاقوں کا نہیں ہونا شرط ہوگا اور اس کے بعد عورت پر ایک ہزار ادا نہیں لازم ہوگی اسی سے طلاق اور مال کے مابین مقابلہ اور معاوضہ کی بھی کمی ہوگی کیونکہ مقابلہ اور معاوضہ میں آج دوسرے پر عوض اور عوض کی دانگی معاویہ ترتیب ضروری رہتی ہے نہ کہ آگے پیچھے۔

## اختیاری مطالعہ

**حاصلہ** - مختلف نے جب تک اور استعمال بیان کی گئی تھی بار بار خود وہاں لفظ کھانا بھی دکر کیا مگر جب علی کا تہرا استعمال یعنی اس کا شرط کے لئے ہو تو بیان کی تکرار کھانا اور لڑکیوں کیا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کئی کا شرط کے لئے اور نہ بھولہ حقیقت کے ہے کہ غرض کے متعلق معنی اور اس کے ہیں اور شرطہ جزا میں اس کی فراہم ہوتا ہے۔

**حاصلہ** - حرف کے اجزاء جو حرف کے اجزاء اور تقسیم اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً آپ نے ہم سے کہا کہ قواعد الصرف فی عربیہ کہتے ہیں اس لئے کہ ان میں وہ پہلی کہ آپ نے کہا ہے اس کے دو حصے دیتے ہیں جس کا حرف بیانیہ اور وہی ہوا اتفاق سے چار تہائی دستیاب ہو نہیں جو کہ معنی ہے کہ حرف کے اجزاء (یعنی بیانیہ اور وہی ہوا) پر تقسیم ہوں گے اور چارہ کہ ان میں چار بیانیہ اور وہی ہوں گے کہ ان کی تکرار کیا ہے۔

**فصل: کلمۃ فی اللطوف و باعتبار هذا الأصل فان اصحابنا اذ اذ وان غصبت فربما فی مبدئیا  
او نمرأ فی فوضوہ لرمہ حیثما**

## ترجمہ

کہنے کی طرف کے لئے ہے درانی اصل (یعنی محو فی نظر فید) کے اعتبار سے اور اسے اصحاب احادیث نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے وہ مال میں پڑا غصب کیا یا نوکری میں مچھوڑا غصب کیں تو اس پر دونوں لازم ہوں گی (یعنی پڑا مال کے اور مچھوڑی بیع نوکری کے)

**تشریح** - اس فصل کے اندر مختلف فی کا معنی اور اس کا استنباط بیان فرمائیں گے پھر فی فصل کا خلاصہ یہ ہے کہ فی حریت کے لئے آتا ہے اور اس کا استنباط زمان اور مکان درستی سمجھ دی گئی ہے جہاں جہاں غصب یا غصب آری ہیں وہاں مہارت کی تشریح ہے۔

کلمۃ فی لفظ اللغۃ معنی فی کا قائل معروف اور فی کا دخول طرف ہوتا ہے جیسے اللغۃ فی لکون پائی یہاں میں ہے یہاں طرف ہے اور پائی ضرور ہے یہ حریت مجازاً اور جیسے نظریۃ فی الکتاب میں ہے کتاب میں غم کی و باعتبار هذا الأصل اللغۃ کہنے کی چیز کو طرف کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے اصحاب نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ میں نے وہ مال میں (یعنی ہوئے) پڑے کو غصب کیا یا نوکری میں (یعنی ہوئے) مچھوڑا تو غصب کیا تو اس طرح سے نہ سب اپنے کام میں فی استعمال کرنے کا اثر یہ ہوتا کہ اس کے لئے وہ لفظ صحیح رہا اس لئے اور مچھوڑی میں تو اس کے لئے لازم ہوں گی۔ کیا اس کے لئے یہ کہ ہے غصبت معطوفہ فی حرف اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جہاں دونوں چیزیں غصب کی ہوں جہاں غصب کے ذمہ مذکور دونوں صورتوں میں دونوں چیزیں لازم ہوں گی اور ایک کی جانب دونوں چیزیں کا ہونا لازم نہ ہوگا اور وہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز طرف بننے کے تاقی ہوتا اس کی اور صورتیں ہیں جو متعلق ہوں لاشی انہی جہ سے اور یہی جہ اس کو متعلق کیا جاسکتا ہے یا غیر متعلق ہوگی اگر متعلق ہے تو طرف اور

مطروف دونوں لازم ہوتے ہیں اور اگر غیر مطروف ہے تو صرف مطروف لازم ہوگا نہ کہ ظرف جیسا کہ کوئی کہے کہ میں نے گھوڑے کو اصطبل میں نصب کیا تو صاحب پر صرف گھوڑا لازم ہوگا نہ کہ اصطبل اور اگر حکم نے اسکی چیز کو مطرف بتایا ہو جو ظرف ہے کے لائق نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ فلاں کا بچہ پر ایک روپیہ ہے ایک روپیہ میں تو صرف بول لازم ہوگا حتیٰ صرف ایک روپیہ۔

ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل اذا استعملت في الزمان فان قلت طلاق في سبب لقال أبو يوسف ومحمد نسوي في ذلك خذلها وظهرها حتى لو قال أنت طالق هي عندنا بقبوله قوله أنت طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في صورتين جميعاً وذهب أبو حنيفة إلى أنها إذا خذلت يقع للطلاق كما طلع الفجر وإذا أظهرت كان الفراق وقول طلاق في جزء من العبد على سبيل الإنهاء فلو لا وجود البينة يقع للطلاق بائنه الجزء لعدم التزاج له والرسول أجزأه النصارى صحت بينه ومثل ذلك في قول الزحل إن صحت الشهرة فانت كذا فإنه يقع على صوم الشهر ولو قال إن صحت في الشهر فانت كذا يقع ذلك على الإنسائك ساعة في الشهر.

### ترجمہ

پھر یہ کلمہ (نی) زمان اور مکان اور فعل (یعنی مصدری نہ کہ فعلی اصطلاحی) تینوں میں استعمال کیا جاتا ہے، ہر حال جب وہ (ظہوری) زمان میں استعمال کیا جائے اس طرح سے کہ کوئی شخص کہے انت طالق فی عبد تجھ کو کل کے دن میں طلاق ہے تو ماہیت نے فرمایا اس میں (یعنی ظرف زمان میں) حذف ہوئی اور ظہاری دونوں میں ہی کہ اگر کوئی شخص کہے انت طالق ہی عبد تو اس کا یہ قول بجز ان کے اور ہے قول انت طالق غدا کے ہوا (یعنی تجھ کو کل طلاق ہے) اور دونوں صورتوں میں پھر جتنی صحیح مذاق نمودار ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرت امام ابو حنیفہ اس طرف کہنے ہیں کہ جب کلمہ کی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق صحیح مذاق نمودار ہوتے ہی واقع ہو جائے گی اور جب کلمہ کی کو انھوں میں خارج کر دیا جائے تو علیٰ سبیل الابرار سنی اہل نہیں کہنے کسی جز میں تو طلاق مراد ہوگا پس اگر کسی نام میں جز کی نیت نہ پائی جائے تو اول جز میں طلاق واقع ہو جائے گی اس اول جز کا کوئی مزاج نہ ہونے کی وجہ سے اور اگر وہ شخص دن کے آخر حصہ کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح مستبر ہوگی، و مثلاً ذلك الفج اور اس کی مثال (یعنی التمهين) حدیثی میں فرق کی مثال (مراد کے قول ان صحت الشهرة فانت كذا ای طالق) میں ہے۔ اور تو عینہ ہر کے روزہ رکھنے کو تو ایسی دیتی ہے مثلاً تجھ کو طلاق ہے تو حکم (مثلاً وقوع طلاق کا حکم) اصل ایک ہفتے کے روزہ رکھنے پر واقع ہوگا اور اگر کہا ان صحت فی الشهر فانت كذا (ای طالق حدیث) تو حکم عینہ میں تھوڑی سی دیر (روزہ کی

نیت سے کامساک پر واقع ہوگا (یعنی غموزی کی دیر امتحان عن الاكل والشرب والجماع پائے جانے پر غموزی طلاق یا حلاق کا حکم واقع ہو جائے گا۔)

**تشریح:** یہاں سے مصنف کھل سنی کے بالترجیب زمان اور مکان اور معنی مصدری میں استعمال ہونے کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اولاً زمان کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ مثلاً: وہی شخص کہے انت طالق فی غلبہ غموزی کو آئندہ کھل میں طلاق تو مباحین فرماتے ہیں کہ جب فی زمان کے لئے استعمال ہو تو اس وقت فی کا ذکر کرنا اور حذف کرنا دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ شوہر کا قول انت طالق فی غلبہ غموزی اس کے قول انت طالق غذا کے ہوگا اور دونوں صورتوں کا حکم ایک ہوگا کیونکہ دونوں صورتوں میں غموزی کے ظرف ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی غموزی دونوں صورتوں میں ظرف ہی ہے لہذا غموزی غموزی دو ہی دونوں صورتوں میں طاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے آخر دن کی نیت کی تھی تو تھا ماس کا اعتبار نہ ہوگا جس لئے کہ اس نے خلاف ظاہر کی نیت کی ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ غذا سے مراد مادیات ہیں اور جب اس نے بعض یوم کی معنی دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو مباحین اس نے بعض حصہ کی تخصیص کر دی البتہ دیکھنا یہ نیت کر لی جائے گی کیونکہ کلام میں ایسا قبول یہ بھی ہے اگرچہ خلاف ظاہر ہے مباحین کے مسلک کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر کی کو حذف کر کے مثلاً انت طالق غذا کا مطلق کرے تو غموزی غموزی ہوئے ہی نوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اس کی یہ ہے کہ غذا مفعول ہے کے مشابہ ہے اور فعل مفعول ہے کے استیعاب کا حصاصہ کرتا ہے یعنی پورا مفعول ہے مفعول فعل بننا ہے تو یہاں بھی طلاق استیعاب بعد کا حصاصہ کرے گی اور اسکی شکل یہ ہوگی کہ طلاق اور جز میں واقع ہوگا کہ حصاصہ فعل بعد کا استیعاب کر لے لہذا اگر شوہر نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی تو یہ اس کے حق میں تخفیف ہے ہاں مگر کہ وہ اس صورت سے دن کے آخری حصہ تک اشتغال کر چکا ہے لہذا بوجہ ہمت تقاضا تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیکھنا یہ تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ اس کے کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اور اگر غموزی کو ذکر کر کے طلاق دی یعنی انت طالق فی غلبہ غموزی اس کی شکل میں ہی غلبہ غموزی مفعول ہے کے مشابہ ہے اور یہی وہی چیز استیعاب کی تخصیص ہے لہذا طلاق آئندہ کھل کے کسی بھی غیر متعین جز میں واقع ہو سکتی ہے لہذا شوہر وقت کی تعیین کا اشتغال ہوگا کہ شوہر جس وقت کی چاہے نیت کر سکتا ہے لہذا اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تب بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حصاصہ میں سے ایک کی نیت کی ہے اور اگر شوہر نے کسی بھی وقت کی تعیین نہیں کی تو پھر کوئی وقت یعنی طوع غموزی ہوئے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اصل وقت میں طوع طلاق سے کوئی چیز مانع اور مزاحمت نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اولیٰ جز کے وقت سے قبل اول جز میں موجود ہے، ہاں اگر وقت معدوم ہیں اس سے اول جز کا کوئی حصاصہ نہیں ہے۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی نے کہا ان صُفُفِ الشَّهْرِ فَاَنْتَ كَذَلِكَ طَاقِ تَوَاسِثِ شَلِّ مِیْ كَمَلِ اَوَی روزے رکھے پر طوع طلاق کا حکم نافذ ہوگا کیونکہ اشھر مفعول ہے کے مشابہ ہے اور فعل اس کے استیعاب کا متعلق ہے،

اس کے برخلاف اگر وہ دن صحت فی الشہور کہے تو چونکہ اس محل میں کوئی چیز قطعی اعتبار نہیں ہے، لہذا مہینہ کے کسی بھی بڑ میں اگر روزہ کی نیت سے تھوڑی دیر بھی اس کا کھائی کھانے، پینے اور جماع سے رکنا پایا گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی (یعنی روزہ شروع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی)

### اختیار کی مطالعہ

فقہہ سحن الذی امرو بعدہ لہذا الخ لہذا پر ”فی“ واضح نہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ساری رات چلے ہوں۔ (۱) اخبار احادیث سے اہل کی تفصیل معلوم ہوئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم رات کے کھانے پینے میں اگرچہ خلفی کا قاضی تھا کیساری رات چلے ہوں۔

وَأَمَّا فِي الْمَسْكَانِ لِصَلِّ قَوْلُهُ أَتَبْ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي مَكَّةَ بِكَوْنِ ذَلِكَ طَلَقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَسْكَانِ وَبِإِغْيَابِ نَحْوِ الطَّوَلِيَّةِ فَلَمَّا إِذَا خَلَفَ عَلَى بَعْلِ وَأَضَافَهُ إِلَى وَمَا نَ أَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَنْتَهِي بِأَنْوَاعِهِ وَانْفِرَاقِهِ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُخَفَّدٌ فِي الْجَمْعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شِئْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكُنَّا فَتَنَةً وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَسْجِدُ خَارِجُ الْمَسْجِدِ يَحْتِ وَلَا يَحْتِ وَلَوْ كَانَ الشَّائِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَسْجِدُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْتِ وَلَا يَحْتِ إِنْ شِئْتُكَ أَوْ شِئْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكُنَّا بِشَرِطِ كَوْنِ الْمَضْرُوبِ وَالْمَسْجِدُ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّائِمِ فِيهِ . وَلَوْ قَالَ إِنْ فُتِنْتُ فِي يَوْمِ الْحَمِيسِ فَكُنَّا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْحَمِيسِ يَحْتِ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْحَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ لَا يَحْتِ

### ترجمہ

اور بہر حال (فی) کا استعمال (مکان میں تو جیسے فاعل کا قول است طالق فی الدار یا است طالق فی مکة) (تھوڑا طلاق ہے) میں یوں کہا کہ تھوڑا طلاق ہے کہ میں (تو یہ) یعنی طلاق کہ جس کی داد یا مکہ کی طرف نسبت کی ہے) مطلقاً یعنی تمام شعبوں میں طلاق ہوئی اور مکہ کی میں معنی حریت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی فعل (کسی کام کے کرنے) پر قسم کھائے اور اس کام کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو ضرور وہ فعل ان چیزوں میں سے ہے جو فاعل سے جدا ہو جاتا ہے (اور منقول یہی کی فاعل کے ساتھ حاضر ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی) تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا موجود اور حاضر ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محلی منقول کی طرف متعدی ہو جائے تو اس زمان یا مکان میں مکہ کی منقول کا ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پڑا جاتا ہے اور اس کا اثر مکہ کی منقول میں ہوتا ہے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی دے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں کالی دوں تو ایسا ہے (مثلاً میرا

غلام آزاد ہے) پس اس گالی دینے والے نے اس کو گالی دی، اور اس کا لکھو (ہ) (شاتم) مسجد میں ہے اور مضموم یعنی جس کو گالی دی گئی مسجد سے باہر ہے تو مخالف شکم حانت ہو جائے گا اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور مضموم مسجد میں ہو تو وہ حادث نہ ہوگا ولو قال النبی اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں ادوں یا تیرا سر مسجد میں دفن کر دوں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) تو (اس صورت میں) معصوب اور مشحوج (جس کو ذمہ لگا ہو) کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شایع (ذمہ کرنے والا) کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر میں تجھ کو جمرات میں قتل کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) پس اس شخص نے اس کو جمرات سے قتل زخمی کر دیا اور وہ زخمی، جمرات میں مر گیا تو مخالف حانت ہوگا اور اگر اس کو جمرات میں زخمی کیا اور وہ زخمی جس کے دل مر گیا تو شکم حانت نہ ہوگا (یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا)

**فصل شریع:** یہاں سے مصنف لکھتا ہے "کا دوسرا استعمال بتلا رہے ہیں کہ فی زمانہ کی طرح مکان میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً شوہر کہے است طالق فی الدار (تجھ کو گھر میں طلاق) یا است طالق فی مکة (تجھ کو مکہ میں طلاق) تو دونوں صورتوں میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی خواہ عورت کہیں بھی ہو گھر میں ہو یا بیرون گھر مکہ میں ہو یا خارج مکہ، کیونکہ گھر یا مکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور وہ اس کی یہ ہے کہ طلاق ایسی عجیب چیز ہے کہ اس کو گھر یا مکہ یا کسی مخصوص جگہ سے کوئی خصوصیت اور لگاؤ نہیں ہے بلکہ جب بھی اور جہاں بھی واقع کر دی جائے تو یہی الاطلاق تمام جگہوں میں واقع ہو جاتی ہے لہذا صورت مذکورہ میں عورت خواہ کہیں بھی ہو فوراً طلاق واقع ہو جائیگی۔

**فائدہ:** باقیل میں ایک مثال گزری ہے است طالق فی غبد وہاں آپ نے فرمایا تھا کہ طلاق کل کے آنے پر صحت ہو جائے گی تو اعتراض یہ ہے کہ است طالق فی الدار کے اندر طلاق کیوں مطلق نہیں ہوگی؟

**جواب:** است طالق فی غبد میں بوقت تکلم زمانہ معدوم ہے اس لئے طلاق صحت ہو گئی تھی یہ خلاف است طالق فی الدار یا فی مکة کے کہ بوقت تکلم آثار تکم موجود ہیں معدوم نہیں ہیں، اس لئے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور اعتبار معنی النظر فیہ النبی۔ یہاں سے مصنف ایک عجیب ضابطہ کی طرف رہنمائی فرمادے ہیں جس کو سمجھنے کے لئے سمجھو کہ تجھ کو جو دیکھا ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ ملّا احناف فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی مثلاً کسی کو گالی دینے کی قسم کھائی یا زخمی کرنے یا قتل کرنے کی قسم کھائی اور گالی، قتل وغیرہ کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا مثلاً یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں یا تجھ کو جمرات کے دل قتل کروں تو میرا تمام آزاد ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ مخالف نے جس فعل کا حلف کیا ہے مثلاً گالی دینے یا قتل کرنے کا حلف کیا ہے تو وہ فعل یعنی وہ کام لازم ہے یا متعدی اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے تحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری نہ ہو، یعنی قاتل کے قتل کا ظاہری اور مفعول بہ تک نہ پہنچنا ہو جیسے گالی دینا فعل لازم ہے اگرچہ گالی کے لئے بھی مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر مفعول بہ نہ ہو تو پھر گالی کس کو دے گا گھر یہاں لازم اور متعدی سے مراد ہم کو لازم اور متعدی نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ گالی ایسا فعل ہے کہ اگر مفعول بہ سامنے موجود بھی نہ ہو تب بھی گالی کا تحقق ہو جائے گا کیونکہ گالی میں آدمی کو کوئی ظاہری اثر نہیں



پہنچا جس طرح ضرب میں پہنچتا ہے اور متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے متعلق ہونے کے لئے مفعول پہنچا  
 سامنے موجود ہو، ضروری ہو یعنی فعل کے فعل کا خارجی اثر مفعول پہنچتا ہو جیسے ضرب اور قتل وغیرہ میں تو اب حکم  
 یہ ہے کہ اگر وہ فعل (کام) کسی پر طبع کرے یعنی لازم ہے تو اس زمان یا مکان میں کہ جس کی طرف فعل کی نسبت کی  
 ہے فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے اور اگر وہ فعل (کام) متعدی ہے تو اب فعل کا متنی مفعول پہنچا اس زمان یا مکان  
 میں موجود ہونا ضروری ہوگا اور جہاں اس کی یہ ہے کہ نہ صرف اس نے اپنے فعل ضرب یا قتل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا  
 ہے اور اس کے فعل کا نام ضرب یا قتل اس شرط سے کہ جہاں وہ مفعول پہنچا ہوگا بلکہ مفعول پہنچا اس زمان یا مکان میں  
 موجود ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر اہانت یا جرح وغیرہ نہ اسے کسی کو تکلیف پہنچے تو اس کو ضرب یعنی جوت پہنچا جائے گا اور  
 اگر اہانت یا جرح کی چیز کے نہ اسے سے زخم پہنچا ہو جائے تو اس کو لکھا کہ جرح نہیں گئے اور اگر اہانت وغیرہ نہ اسے سے دم  
 ہی نکل جائے تو اس کو قتل نہیں گئے، اسی مفہوم کو مصنف نے ذلک الفعل انما یحقق بانوارہ وافرہ فی المحل سے  
 بیان کیا ہے اور محل کے معنی مفعول ہے کہ میں کیونکہ مفعول پہنچا فعل کے فعل کے شراکمل ہے قال محمد بن الح  
 بالرحیب مثلیں سمعت فرما یے اگر کسی شخص نے کہہ کہ ان ضعیفک فی المسجد فعدی حراً اور میں تجھ کو مسجد میں  
 گالی دوں تو میرا ظہام آزاد ہوگی اگر گالی مسجد میں پہنچ کر دی اور اس کو گالی دی ہے وہ مسجد سے باہر ہے تو حائث ہو جائے گا  
 یعنی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ گالی وہاں فعل لازم ہے اور بقاعدہ یہ ہے کہ جب حائف فعل لازم پر فہم کرے اور اسی کو  
 زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو حائث ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ  
 مفعول پہنچا تھا وہ شرط پہنچا تو جزا یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی پایا جائے گا اور اگر شراقرع یعنی گالی دینے والا مسجد سے باہر  
 ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حائث نہ ہوگا کیونکہ شرط تھا حائث کہ مسجد میں ہو نا اور وہ پایا نہیں گیا لہذا جز  
 یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی نہیں پایا جائے گا۔

ولو قال الح اگر اکرہ لف نے یہ کہہ کہ ان ضعیفک فی المسجد فانت حراً یہ ان ضعیفک فی  
 المسجد فعدی حراً یعنی اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تجھ کو مسجد میں زخمی کر دوں تو میرا ظہام آزاد ہے لہذا اس صورت  
 میں حائث ہونے کیلئے مفعول پہنچا مسجد میں ہونا ضروری ہوگا کیونکہ ضرب اور جرح دونوں فعل متعدی ہیں اور یہ ہے  
 کہ جب حائف فعل متعدی پر طبع کرے اور اس کی نسبت کسی زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول  
 پہنچا ہونا شرط ہوتا ہے نہ کہ فاعل کا ہونا بلکہ اگر مفعول پہنچا مسجد میں ہو اور شراقرع (یعنی  
 زخمی کرنے والا) خارجی مسجد میں ہو تو چونکہ شرط پائی گئی یعنی مسجد پہنچا مسجد کے اندر ہیں اسلئے حائف نہ ہوا  
 گا اور اگر مسجد پہنچا خارجی مسجد میں ہو اور شراقرع مسجد میں ہو تو خارجی مسجد ہی کہنا حائف حائث نہ ہوگا  
 کیونکہ شرط نہیں پائی گئی یعنی شرط تھا اس زمان یا مکان میں مسجد پہنچا اور شراقرع کا ہونا اور وہ نہیں پایا گیا اس لئے حائف  
 حائث نہ ہوگا کیونکہ یہ ہے اذا فاعل الضم ط فاعل المضمر و لو قال یا فاعلک الح اور اگر حائف نے کسی

فعل پر قسم کھائی اور اس کی نسبت زمان کی طرف کی مشابہت یہ کہا کہ ان فعلاتک فی یوم الحبس بعدی خو اگر میں تجھ کو  
بمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غام آزاد ہو تو چونکہ حالف نے فعل متعدی یعنی قتل پر قسم کھائی ہے، وضابطہ یہ تھا جب  
حالف فعل متعدی پر قسم کھائے اور اس کی نسبت زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول پر کا پایا جانا  
ضروری ہے، لہذا ایسا ہی کیا مفعول پہ بمعرات کے دن ہونا چاہیے تاکہ مفعول پر کا وہ جو یعنی مفعول ہو: زمان بمعرات میں  
تعلق ہو چنانچہ حالف نے اکر مفعول پر کا بمعرات سے پیچھے زخمی کرو یا اور مجھ وہ زخمی ہوئی، بمعرات کے دن مرگی تو چونکہ  
شرط جی قتل کا تحقق بمعرات میں ہو گیا کیونکہ حالف کا فعل قتل زمان کے نکلنے سے پہلے کا اور زمان بمعرات میں لگی ہے،  
لہذا جب حالت ہونے کی شرط پائی گئی یعنی قتل کی یہ شرط تیس تو جزاء یعنی غام کے آزاد ہونے کا تحقق ہو جائے گا اور اگر حالف  
نے اس مفعول پر کا بمعرات کے دن زخمی کرو یا اور مجھ وہ زخمی کے دن مر گیا تو حالف حالت نہ ہو گا کیونکہ شرط یعنی قتل فی یوم  
تیس نہیں پایا گیا بلکہ قتل کی جزاء بعد پائی گئی۔

وَلَوْ دَخَلْتَ النِّجْمَةَ فِي الْفَعْلِ لَبَيَّتُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ  
الدَّارَ فَهَوِ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَفْعُ الْطَالِقُ قَوْلَ دُخُولٍ إِذَا دَخَلَ وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ  
إِنْ كَانَتْ فِي الْخَيْصِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْخَالِ وَالْأَيْضَاقُ الطَّلَاقُ بِالْخَيْصِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ  
قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَحْضٍ يَوْمَ لَمْ تَطْلُقْ حَتَّى يَطْمَحَ الْفَخْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مَحْضٍ يَوْمَ إِنْ كَانَ ذَلِكَ  
فِي الْمَلِيلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْقَدِّ لَوْ حُودِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تَطْلُقُ  
حِينَ تَجِيءُ مِنَ الْقَدِّ تِلْكَ الشَّاعَةُ وَلَمْ يَزَادْ أَنْتَ طَالِقٌ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشْنَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي  
إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ مَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تَطْلُقَ .

### ترجمہ

اور اگر تم نے قتل پر قسم کھائی تو میرا غام آزاد ہو، و شرط کے معنی کا فائدہ اسے کا (یعنی حکم اس فعل پر معنی ہوگا) امام محمد  
نے فرمایا جب کوئی شخص کہے کہ انت طالق ہی دخولت الدار (تجھ کو میرے گھر کے اندر داخل ہونے میں طلاق) تو وہ  
(غفلت کی مثال مذکور میں) شرط کے معنی میں ہوگا جس (عورت پر اس کے) دخول دار سے قتل طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر  
شوہر نے کہا انت طالق فی حیضتک (تجھ کو میرے حیض میں طلاق) تو اگر وہ عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الخال  
واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) اور نہ طلاق فی الخال (کے آتے) پر مطلق ہو جائے گی، اور جامع کتب میں ہے کہ اگر شوہر  
نے کہا کہ تجھ کو دن کے آتے پر طلاق تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے اور اگر یہاں کہا کہ تجھ کو دن  
کے نہ ہونے پر طلاق تو اگر یہ منظور اس میں ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی غروب شمس کے وقت واقع ہوگی شرط کے پائے جانے  
کی وجہ سے (و هو مقتضى اليوم) اور اگر یہ منظور اس میں ہو تو طلاق ہی وقت پر پائے گی جب دوسرے دن کی وی

ساعت آجائے اور زیارات میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے انت طالق فی مشیئة اللہ یا انت طالق فی ارادة اللہ تعالیٰ (تو کہ طلاق اللہ کی مشیت میں یا اللہ کے ارادہ میں) تو یہ کلام شرط کے معنی میں ہوگا حتی کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ (کیونکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی مشیت اور اس کے ارادہ کی کسی کو خبر نہیں ہو سکتی)

**توضیح:** یہاں سے معنی کلمہ کی کا تیسرا استعمال بتا رہے ہیں، اگر کلمہ "انت طالق" پر داخل ہو یعنی فعل لغوی پر جس سے مراد مصدر ہے کیونکہ فعل مطلقاں پر دخول شرط پر مستبعد ہے لہذا جب فی مصدر پر داخل ہو تو فی شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے یعنی مدخل فی (مصدر) لغز لا شرط ہوگا اور فی کا برائے شرط ہوگا یا اس کے معنی مجزئی میں اور معنی مجازی مراد لینے کی نوبت اس لئے آئی کہ یہاں فی کے معنی حقیقی یعنی فی کا برائے ظرف ہونا محض رہے ہاں وجہ کئی کا مدخل ظرف بنا ہے اور فی کا ترجمہ مطلقاں جیسے العناء فی الکوز چنانچہ شوہر کے قول انت طالق فی دخولک الدار میں مدخل فی مصدر ہے یعنی مدخل اور مصدر فی کے ماضی یعنی طلاق کا ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ مصدر کو وجہ عرض اور قائم بالغیر ہونے کے بقا اور مستقر اور نہیں ہے اور جس کو خود ہی بقا اور علم ہو وہ خود ہی دوسرے کے لئے ظرف اور عمل کیسے بن سکتا ہے، ظاہر ہے کہ نہیں بن سکتا، لہذا مدخل فی معنی مصدر طرف نہیں بن سکے گا تو جب معنی حقیقی محض رہے تو اب مدخل فی مجزئی شرط کے ہوگا کیونکہ ظرف اور شرط میں مماثلت ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح ظرف اور مطلق میں مقارنت ہوتی ہے اسی طرح شرط اور شرط میں بھی مقارنت ہوتی ہے، لہذا اگر شوہر یہ کہے انت طالق فی دخولک الدار تو اس کا یہ قول لغز لا انت طالق بن دخولک الدار کے ہے، لہذا جب شرط پائی جائے گی معنی دخول دار تو جو المعنی تو یہ طلاق بھی تحقیق سمجھ اور نہیں، اور اگر شوہر یہ کہے انت طالق فی حیضتک تو چونکہ حیض طلاق کے لئے ظرف نہیں بن سکتا کیونکہ طلاق کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا عمل اور طرف حیض ہو لہذا شوہر کا یہ قول لغز لا انت طالق اذا حیضت کے ہوگا لہذا غور نہ کر فی الی حیض میں رہا ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) اور اگر فی الحال حیض نہ رہا ہو تو یہ طلاق نہیں کے لئے تکہ معلق رہے گی، لہذا جب حیض آئے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ حیض کا یہ کلمہ ظہور نہیں آئے ہے ہی حیض تکہ کا کیونکہ تین دن تک نہیں ہونے سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ یہ تین دن حیض کا نہ ہو بلکہ اسخوہ کا ہو، لہذا تو یہ طلاق کا تمام تین دن کے بعد لگایا جائے گا، اگرچہ بتو یہ طلاق کا نہ حیض کے اول دن سے ہوگا۔

وفي الجامع لو قال الخ امر شوہر نے کہا انت طالق فی محیی یوم تھو کون کے آنے میں طلاق ہے، یہاں مدخل فی معنی آتی ہے اور مصدر ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسا کہ پہلی قلم میں اس کی دیکھ بیان کی جا چکی ہے لہذا یہ قول لغز لا انت طالق بن حیض الخ الخ کے ہوگا اور دن کا یہ لفظ اس کے اس جز کے آنے سے ہی تحقیق ہو جائے گا لہذا ظہور لغز ہوئے ہی طاق واقع ہو جائے گا اور اگر بجائے فی محیی یوم کے فی محیی یوم کہے اور اس نے یہ کلام ہرات میں کہا کہ تھو تو طلاق بن کے گذرے میں اس شوہر کا یہ قول لغز لا انت طالق بن ماضی

الجوم کے ہوگا اور دن کا گذر اس وقت تحقق ہوگا جبکہ دن کی تمام ساعات گذر جائیں اور یہ جب ہوگا جب کہ آئندہ کل غروب محسوس ہو جائے لہذا آئندہ کل غروب محسوس ہونے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ کلام دن میں بولا گیا ہو تو مکمل ایک یوم کا گذر اس وقت تحقق ہوگا جب کہ آئندہ کل وہی وقت آجائے جس وقت شوہر نے پہلے دن یہ طلاق مطلق کی ہے، مثلاً فرض کرو آج دن کے دس بجے شوہر نے کہا انت طلاق فی ماضی یوم تو ایک یوم مکمل آئندہ کل کے دس بجے ہی تحقق ہوگا لہذا آئندہ کل دس بجے طلاق واقع ہو جائے گی۔

وقی الزہادات النح اکثر شوہر انت طلاق فی منسبہ اللہ کہے تو چونکہ ماضیہ مصدر ہے جو طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کا یہ قول مجوزہ انت طلاق ان شاء اللہ کے ہوگا اور چونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے سے جتنی اور جتنی طور سے مطلق ہونا مشکل ہے تو اس لئے طلاق واقع ہوگی ہی نہیں۔

فصل: حروف الباء بالاضاف فی وضع الملقۃ ولہذا تنصّب الانسان وتتحقق ہذا ان التبیغ اصل فی التبیغ والتمن شرط فیہ ولہذا المعنی عنان التبیغ یوجب اذتباع التبیغ فلو ان خلاص التمنی اذا لبت ہذا فنقول ان یكون التبیغ ملصقا بالاضاف لا ان یكون الاصل ملصقا بالتبع فلذا دخل حروف الباء فی الذل فی باب التبیغ ذل ذلت علی انہ تبع ملصق بالاضاف فلا یكون نیفاً ینحون نشا۔

### ترجمہ

حرف بآخت کی وضع میں الصاق کے لئے ہے: (یعنی بام کے الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے) اور (باء) محسوس کا صاحب ہونا ہے معنی محسوس پر داخل ہونا ہے، اور اس کی معنی بام کے الصاق کے لئے ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ بیج میں بیج اصل ہے اور جن بیج میں شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے بیج کا پلاک ہونا بیج کے ارتطاف یعنی بیج کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ جن کا پلاک ہونا، جب یہ ثابت ہو گیا (کہ بیج اصل اور جن شرط ہے) تو (اب) ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع یعنی جن، اصل یعنی بیج کے ساتھ ملحق ہونے کے اصل تابع کے ساتھ ملحق ہو جس جب باب بیج میں حرف بآخت پر داخل ہوتی (داخل بام) اس بات پر دلالت کرے گا کہ وہ (داخل) تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملحق ہے جس وہ بیج نہ ہو گا نیز جن ہوگا۔

تشریح: لغت میں بام کے معنی الصاق کے آتے ہیں، اور ان حق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ تعلق اور اتصال ہو جنی ملطافاً، خواہ ملطافاً ہو جیسے وہ ذائقہ (اس کے ساتھ بیماری لگی ہے) یا مجازاً جیسے خوراثہ ہونید (میں زید کے پاس سے گذرا) یعنی میرا گذرنا زید سے مل گیا، الصاق کے علاوہ ذائقہ کے جتنے بھی معانی ہیں مثلاً استقامت کے لئے جوہر جسم کے لئے ہونا، ثقیل، ثقیل، مقارنت، وغیرہ کے لئے ہونا سب مجازی ہیں، جن کی مکمل

تشریح آپ حضرات نے طرزِ بدلتِ عامل میں پڑھ لی ہے، غرض یہ ہے کہ ہاتھ سے صل معنی اصال و اتصال کے ہیں اور باقی معانی مجازی ہیں اور اصال کیلئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک مطلق یعنی جس کو ملا یا گیا ہو اور دوسرے مطلق پر یعنی جسے ساتھ ملا دیا گیا ہو یا دوسرے کے خلاف یا کاغذی مطلق پر پڑوے ہے، لہذا طرف تر مطلق ہوگی جیسے مرث پر پڑ میں یا کاغذی مطلق پر ہے اور طرف تر یعنی مرکز یعنی مرکز جو مرکزِ فعل سے مطہر ہوا ہے مطلق ہے۔

ولہذا الیخ اور ای وہ ہے (کہ یہ اصال کے لئے آتے) ا حرف و باب فعل میں ثمن پر داخل ہوتا ہے کیونکہ جمع اور ثمن کے اندر بھی ایک خلق اور اتصال ہے کیونکہ حیثیت بھی کی حیثیت کے برابر نہ سکی اور اس باب میں تحقیق یہ ہے کہ جمع کے اندر جمع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اور وہ میں کی یہ ہے کہ اصل قابلِ اطلاق بھی جمع ہی ہے نہ کہ روپیہ پیسے کیونکہ جمع سے مقصود حاصل ہے جو تابع بھی جمع ان کے حصے بننے کے قبیل کی کوئی چیز ہو تو اس سے ہین ہر جاتا ہے اور اگر لباس وغیرہ کے قبیل سے ہوتا اس سے روپیہ ثمن سے حفاظت اور حرکت جیسا مقصود حاصل ہو نہ ہے وغیرہ وغیرہ خلاف ثمن یعنی ہونا چاندی اور یہ پیسے کے کہ یہ چیزیں تمام است قابلِ اطلاق نہیں ہیں کیونکہ ان سے نہ ہین ہر سکتا ہے اور نہ ہی لباس اور حوائی کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے، مگر ہر کہ جمع کے اندر جمع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے ای وہ ہے اگر مبلغ و مشتری کے درمیان جواب دہی کرنے کے بعد بھی قبل قبض ہلاک ہو جائے تو بیعی معدوم و مرتفع بھی جائے گی برخلاف ثمن کے ہلاک ہونے کے کہ اگر مشتری نے جن روپیوں کے بدلے میں بیع خریدی تھی اگر وہ روپیہ بانٹ کی جانب پر د کرنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس ہلاک ہو گئے تو بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی جسکی بدستور باقی رہے گی اور مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ ہلاک شدہ رقم کے بعد روپیہ رقم آپ کے ذمہ زین ہوگی لہذا مشتری کو چاہیے کہ ہلاک شدہ رقم کے بعد دوسرے روپیہ داخل کوادارے "فان لستَ فاعلًا ففعلی الاصل" کی جگہ نالیع جب یہ ثابت ہو کہ کوئی اصل اور ثمن تابع ہے تو آپ ایسے قاعدہ دیکھئے اور وہ یہ ہے کہ بیع جنہی مطلق ہو اصل یعنی بیع کے ساتھ کہ اصل یعنی بیع مطلق ہوتا ہے یعنی ثمن کے ساتھ ہر کہ اصل یعنی بیع مطلق ہے ہوگی لہذا جب بدل اور عوض پر داخل ہو تو چونکہ عوض ثمن ہوتا ہے تو یہ وہ داخل ہوتا ہے اس بات پر رست کرنے کا کہ داخل یعنی وہ بدل اور عوض تابع ہے جو اصل کے ساتھ مطلق ہے لہذا وہ خوب باقی نہ ہوگا بلکہ ثمن ہوگا، الاصل معصی کی اس تشریح سے یہ معلوم ہوا کہ تابع مطلق ہوتا ہے اور اصل یعنی بیع مطلق پھر اس پر اعتراض ہوگا کہ چونکہ مطلق پر داخل ہوا کرتا ہے جو کہ ثمن ہوتا ہے لہذا ثمن معصی ہے ہوا، لہذا ثمن معصی کی تشریح کے بموجب بیع مطلق پر ہوگی اور بیع جو بیع مطلق پر ہے اصل ہوتی ہے تو ثمن کا اصل ہونا نہ ہوگا کیونکہ در حقیقت معصی پر ثمن ہوتا ہے جیسا کہ چند سطور پہلے مذکور ہوا تو اس اعتراض سے بڑی شکل یہ ہے کہ معصی کی عبارت میں قلب دیا جائے اور اصل عبارت یہ ہو الاصل ان یکون الاصل منصفًا بالبيع لا ان یکون انصفًا مالا اصل یعنی قاعدہ یہ ہے کہ اصل (بیعی) معصی ہو یعنی ملی ہوگی ہوتا ہے نہ یہ کہ بیع مالا ہو اصل ہے، یعنی بیع معصی ہو اور ثمن تابع مطلق ہے، جو جیسے غرضات مرید میں داخل

ہذا معنی ذی مطلق ہے اور طرف آخر یعنی سرور مطلق ہے اور یہ بھی اہم نہیں ہے کہ مطلق و مطلق یہ ہیں اصل مطلق جو کہ ہے نہ کہ مطلق ہے لہذا شیخ اس سے یہ کہ مطلق ہے اور میں پہنچ ہے جو کہ مطلق ہے یہ ہے اب غلام یہ لکھا کہ اگر حقیقت کی عبارت میں قلب نہ آئے تو صحیح کا مطلق یہ ہونا مفہور ہوتا ہے اور اگر قلب یا میں تو مطلق جو میں مفہور ہوتا ہے اور یہی اصل ہے اب اس فقرے کے بموجب معنی کی عبارت فان غلی انا قلی فلحق بالاصل میں بالاصل کے ہونے کا اصل ہونا چاہیے جیسے کہ اصول نزدیکی میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور بعد اس کی ظاہر ہے کہ نتائج یعنی مطلق ہے ہونا ہے جیسے کہ بھی چند مسئلہ جیسے اس کا ذکر آچکا ہے لہذا مطلق یہ اصل کا مطلب یہ ہوگا کہ میں اپنا نتائج ہے کہ اس کے ساتھ اصل کوں با قیاس ہے نہ کہ اس کو مایاں ہے جس کے ساتھ ۔

## اختیاری مطالعه

ابھی چند ہی نکل توپ نے کہا تھا کہ جی محل ہوئی ہے کہ اس کے بعد وہ ہونے سے منع فرما دیا جاتی ہے اور شریٹ  
ہوتا ہے تو عام یہ ہے کہ شریٹ کے کلمات ہونے سے گئی شریٹوں کو ہوتا ہے یہی ہے اس کے کلمات ہونے سے نماز کو ہوتا  
ہے بعد ازاں کے کلمات کو ہر جگہ ہونے سے منع کرتے ہوئے کہی جائے تو ان کو جواب دے کہ شریٹوں کو ہوتا ہے کہ جو شریٹ  
کے پاس ہوتا ہے اور اس کے پاس ہی جگہ ہو گیا ہے کہ شریٹوں کو ہوتا ہے کہ جو شریٹوں کے پاس ہی جگہ ہو گیا ہے کہ  
ستھوری نہیں ہے بلکہ ان کو شریٹوں کے پاس ہو جو وہ ان کو ہوتا ہے کہ ان کی بات کے بعد وہ منع کرنا کہ ان کے  
تو کہ ان کو شریٹوں میں تو ہوتا ہے کہ ان کی بات کے بعد وہ منع کرنا کہ ان کے

وعنى هذا قلنا إذا كان يفتى بملك هذا العبد بغير من المحطة ووصفها يكون العبد مبيعا  
والكره لنا فيكون الاستبدال به قليل القرض ولو كان يفتى بملك شركا من المحطة ووصفها  
بهذا العبد يكون العبد لنا والكره مبيعا ويكون العبد سلفا لا يصح إلا مزاجلا

**تقریر**

اور اسی اصل (کہ غریب، ثمن اور طرف سے مراد ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے تم کو یہ غلام ایک ٹکڑم کے عوض فروخت کیا اور گندم کا وصف (ذیادہ بڑی ہوتی) بیان کر دیا تو (مثال مذکور میں) غلام بیچ ہو گا اور یہ ٹکڑم ثمن ہو گا، اسی (بیان کے ثمن پر جسکی گندم پر) قبضہ سے پہلے، اس گندم سے کسی اور سی چیز کا تبادلہ جائز ہو گا اور اگر کہا کہ میں نے تم کو اس غلام کے عوض ٹکڑم کا ایک ٹکڑ فروخت کیا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو (اس مثال میں) غلام ثمن ہو گا اور گندم کا ایک ٹکڑ بیچ ہو گا اور مقید مذکور مقید علم ہوتا ہو گا جو بیچ نہ ہو گا مگر خریدار۔

**Figure 1**

کیسوں نے ایک نر لڑکا کا ہاتھ جوئی فروخت کر دیں انہیں کے اچھے رہے ہوئے کا وصف بھی بیان کر دیا تو اس

شکل میں یہ قول یہ، یعنی تیسری قسم ہوں گے اور طرف آخر یعنی نام جس کی طرف سب کے ذریعہ اشارہ کیا ہے شیخ ہوگا اور ساتھ ساتھ یہ مسئلہ بھی اسی میں پیش رکھئے کہ ان پر قبضہ کرنے سے پہلے صرف کرنا چاہئے جتنا ہے یعنی اگر بائیں اس قسم کے عوض جو ابھی مشتری کے پاس تھا مشتری پر کسی اور سے کوئی دوسری چیز خرید لے تو یہ درست ہے لہذا صورت مذکورہ کے اندر بھی یہیوں کے ایک گرہ پر بائیں کا قبضہ ہونے سے پہلے بائیں سے لے لیا جائے کہ وہ ان کی جہتوں کے بدل میں کوئی دوسری چیز بدل لے یا خرید لے اور اگر یہ کہ معش منك نحو من المعطية بهذا المعيد کہ میں نے تجھ کو تیسہوا کا ایک ٹکراں نام کے عوض فروخت کیا اور یہیوں کا وہ حصہ بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نہ خرید یا، غلام ہے لہذا غلام نہیں ہوگا اور یہیوں شیخ اور وہ کہہ سکتا ہے اسرار و زمین نہ ہونے کے غیر ممکن ہے اور جب شیخ غیر متعین ہو تو وہ اس میں دین ہو کرتی ہے لہذا یہ مقدمہ سطر ہو گیا اب مشتری کو ایک ماہ سے پہلے شیخ کے مطابق کا حق نہ ہوگا کیونکہ مقدمہ میں شیخ ارجح ہوتی ہے کما قال المصنف فلا يصح الا من حلا اور تو ہم شرائط مقدمہ سطر میں ملحوظ ہوتی ہیں و تمام شرائط برابر لگتی ہو گا بھی جائیں گی اور وہ اختیار کی مکانات کے ضمن میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

**حاشیہ:** ایک گرہ نہ تیسرا ہوتا ہے اور ایک فقیر آٹھ کا ایک کا اور ایک ملک کا ذرا حصہ کا (نور انوار)

#### اختیاری مطالعہ

شیخ عظیم کے شرائط ایسی تھیں معلوم ہو کہ ان میں سے یہ چاروں سے نوع معلوم ہو کر باقی سے یہ چاروں سے علت معلوم ہو کر محدود بن جائے گا۔ یہ چاروں سے مقدار معلوم ہو گئے تھے کہ اگر وہ ایک سے زیادہ ہوں گے تو جہاں سے گئے ان کی اور ان کی وں کی میں سو راہیں ہیں۔

وَقَالِ عَلَمَانِ اِذَا قَالِ الْعَدُوُّ اَنْ اَشْرَسْنِيْ بِقُدْرَمِ فَلَانِ قَالَتْ حُوْ فَلَئِكَ عَنِ الْحَبْرِ الضَّادِيْ  
يَهْكُوْنَ الْحَبْرُ مُلْصَقًا بِالْقُدْرَمِ فَلَا اَحْبَرَ كَاذِبًا لَا يَفْقُ وَلَوْ قَالِ اَنْ اَحْبَرُوْنِيْ اَنْ فَلَا نَا لِقِدِّ قَالَتْ  
حُوْ فَلَئِكَ عَنِ مُطْلَقِ الْحَبْرِ فَلَوْ اَحْبَرَهُ كَاذِبًا عَقِيْ وَلَوْ قَالِ لَا اَحْبَرُهُ اِنْ حَرَّحْتَ مِنْ الدَّارِ اِلَّا  
بِاضْمِيْ قَالَتْ كَذِبًا لِحْتَاجِ اِلَى الْاَدْنِ كُلِّ مَرَّةٍ اَوْ اَشْرَسْنِيْ حُرُوْجِ مُلْصَقٍ مَّا اَدْنِ فَلَوْ خَرَجْتَ  
مِنْ الْمَرْءِ الْغَائِبَةِ بِسَوْنِ الْاَدْنِ صَنَعْتَ وَلَوْ قَالِ اَنْ حَرَّحْتَ مِنْ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اَدْنِ لَكَ فَلَئِكَ  
عَلَى الْاَدْنِ مَرَّةً حَتَّى اِنْ حَرَّحْتَ مَرَّةً اُخْرَى بِسَوْنِ الْاَدْنِ لَا تَطْلُقِيْ وَفِي الرُّبَاذَاتِ اِذَا قَالِ اَنْتَ  
طَائِفٌ بِمَنْةٍ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْ بِوَادِعَةٍ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْ بِمُخَاجَبَةٍ ثُمَّ تَطْلُقِيْ

#### تشریح

اور وہ اسے غلام بنائے کر مایا کہ جب موتی اپنے غلام سے کہے کہ کر (اور موتی اپنے کام میں بارے) تو مجھ کو فلاں شخص کے آنے کی خبر دے تو آواز اسے تو یہ توئی خبر صادق پر محمول ہوگا (کہ مطلق خبر دینے پر) تاکہ خبر مقدمہ فلاں سے ملے تو وہ جہاں کے جس غلام نے جھوٹی خبر دی تو غلام مراد نہ ہوگا اور اگر موتی نے کہا (اور موتی) نے اپنا کام





کی اہم ذمت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے کہ یہ ہوگا کہ اگر عورت طلاق سے بچنا چاہتی ہے تو جب بھی گھر سے نکلے تو شوہر سے اہم ذمت سے عمل کر لے تاکہ براءت کے متعلق کسی کے مطابق عورت کا گھر سے خروج ملحق بالاذن ہو جائے اور اگر طلاق سے وہ عورت بغیر اجازت کے نکل گئی تو چونکہ خروج منقطع بالاذن نہیں پایا گیا جو کہ براءت الصالح کا متعلق تھا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر بجائے براءت استعمال کرنے کے اس طرح کہے: **بِأَنْ حُرِّجَتْ مِنْ الدَّارِ فَانْقَبَطَ طَلَقُ لَا أُنْ أَذْنُ لَكَ** تو چونکہ اس کلام میں براءت کوئی خفا نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جب جب بھی عورت کا گھر سے نکلتا پایا جائے تو شوہر سے ہر مرتبہ اجازت بھی ضروری ہو لہذا اس کلام کا حاصل فقہ اتفاق ہے کہ عورت ایک مرتبہ اہم ذمت کے تحت لکھ لکھ کر اگر اس کے بعد طلاق واقع ہو گئی تو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ شوہر کا یہ کلام صرف ایک مرتبہ اجازت لینے پر محصور تھا۔

ولم یزید من النکاح انما انما طلاق بمشیئة الله یا بملوادة الله یا بحکم الله کہ عورت طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا یہ قول بالترادف طلاق مطلقاً بمشیئة الله کے ہے نہ انشاء اللہ کی حیثیت سے منقطع ہوئے بغیر طلاق نہ پڑے گی حالانکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی حیثیت یا اللہ کے ارادے یا اللہ کے حکم کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے اس لئے اس جملہ کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

**حاشیہ:** مگر آتی آہستہ سے ان شاء اللہ کہا کہ دوسرا آدمی اگر نکاح کا کرے تو اس کے ثواب اس استنہاد کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر محض دل میں کیا ہو زبان سے اس طرح نہیں کہا کہ کوئی شخص کان لگا کر بھی نہ سنے تو اس استنہاد کا اعتبار نہ ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

**فصل: فی وجوب البیان: البیان علی سبعة أنواع، بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان تعبیر و بیان ضروری و بیان حال و بیان عطف و بیان تبدیلی، أما الأول فیه ان یمکن معنی اللفظ الظاہر لکنہ یختصیل غیرہ بین المراد بعنا هو الظاہر لیتقرر حکم الظاہر بتبیہ و بیانہ اذا قال إقلاق علی فقیہ جملہ بغير البیان أو الف من بعد البیان فإنه یمکن بیان تقریر لیس المطلق کما یمحیلاً علی فقیہ البیان و فقیہ مع إحصال إرادة الفی فإذا بین ذلك فقد قررہ بتبیہ و تکذیب لو قال إقلاق علی الف و دینة فاما کلمة عنیدی کانت بإطلاقها فبیلہ الامانة مع إحصال إرادة الفی فإذا قال و دینة فقد قرر حکم الظاہر بتبیہ**

### ترجمہ

یہ فصل بیان کی وجہ معنی بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تعبیر، بیان ضروری، بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیلی۔

بہر حال اول (بیان تقریر) تو وہ ہے کہ قلم کے معنی ظاہر ہوں لیکن یہ لفظ ظاہر کے علاوہ کچھ بھی داخل رکھنا ہوگی

حکلم اپنے کلام کی مراد اس معنی کے ساتھ بیان کر دے کہ جو معنی ظاہر ہیں (یعنی جو معنی ظاہر تھے اسی کے متعلق حکلم بیان کر دیتا ہے کہ مراد یہی ہے) پس (اب) حکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم ہو گا کہ وہ جائے گا و مثلاً الخ اور بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی کہے کہ فلاں شخص کے سرے ذرہ شعر کے فقیر سے ایک فقیر گیہوں ہے، یا شعر کے سنے سے ایک ہزار سنے میں تو وہ (فقیر البلد و فقہ البلد) بیان تقریر ہو گا اس لئے کہ مطلق (فقیر اور فقہ) فقیر البلد اور فقہ البلد پر محمول ہو گا، غیر (یعنی غیر فقیر البلد و غیر فقہ البلد) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ، پس جب حکلم نے اس کو (اپنے قول و فقیر البلد و فقہ البلد سے) بیان کر دیا تو حکلم نے اس کو اپنے بیان کے ذریعہ مؤکد اور مضبوط کر دیا و مکنک الخ اور اسی طرح (مسند سائید کی طرح) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے سرے پاس ایک ہزار ہیں و دیت کے طور پر (یعنی مثال مذکور کی طرح یہ مثال بھی بیان تقریر کی ہے) اس لئے کہ کلمہ دیتی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا نام نہ دیتا ہے، غیر (امانت کے غیر مؤثر قرض وغیرہ) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ پس جب حکلم نے و دیت کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو مؤکد کر دیا (یعنی لفظ دیتی سے جو معنی ظاہر تھے یعنی امانت، تو وہ دیت کہنے سے اسی کی تاکید اور حرید وضاحت ہو گئی)

**تخصیص:** لفظ بیان اب تفصیل کا مصدر ہے اس کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور بھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے مگر یہاں ہمارے نزدیک ظاہر کرنا مراد ہے یعنی حکلم کا معانی کو ظاہر کرنا اسی سے ہی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول **بأن من ألقا بلسن** ہے اور اصطلاح کے بعد بیان مافی الضمیر کے ادا کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کے ہیں اور بیان بھی قول سے ہوتا ہے اور بھی فعل سے، قول سے یعنی بول کر کسی بات کو بیان کرنا اور یہ ظاہر ہے اور صرف فعل اور عمل سے بیان ہو جائے تو اس کی مثال جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا **صلوا كما دار بشؤن مني أصلي** یعنی تم لوگ اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو، فقہ انبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز کو پڑھ کر کے دکھانا ان نصوص کا بیان فعل ہے جو ناز سے متعلق مروی ہیں، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حج کے افعال و ارکان کو خود کر کے دکھایا اور فرمایا **خُذُوا مِنِّي صَاعِدَ كُفْمٍ** مجھ سے اپنے افعال حج سیکھ لو، نیز بھی بیان اشارہ اور تحریر سے بھی ہوتا ہے، بیان کی سات قسمیں ہیں بیان تقریر اور اس کو بیان تاکید بھی کہتے ہیں، بیان تحریر، بیان تصویر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدل، اور اکثر حضرات نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت ہی میں داخل کیا ہے لہذا ان حضرات کے یہاں بیان کل پانچ ہوں گے مگر مصنف کی بیان کردہ تعداد آٹھ اب الی انہم ہے۔

**أما الأول:** الخ بیان تقریر و لفظ ہے جس کے ذریعہ حکلم اپنے کلام کے اسی معنی کو متعین اور مؤکد کرے جو پہلے سے ظاہر تھے، باخفاظ و کلام سابق کو کلام لاحق کے ذریعہ مؤکد کرنا کہ احتمال مجاز و تخصیص ختم ہو جائے، مثلاً حکلم نے اپنے کلام میں کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جس کا معنی متیقن یا معنی عام ظاہر تھا مگر چونکہ ہر حقیقت میں احتمال مجاز اور بر عام میرا احتمال تخصیص باقی رہتا ہے، (کہ احتمال عید ہی کسی) اس لئے حکلم اپنے کلام سابق کی اس مراد کو بیان کر دے جو ظاہر بھی

تاکہ ظاہر کا حکم مؤید ہو جائے اور احتمال مجاز اور احتمال غصیح قسم ہو جائے۔ یہاں تقریر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: **بِإِغْلَانٍ غُلِيٍّ قَبْرِهُ حُطْبَةٌ بِقَبْرِ الْمَلِكِ** (اگر ان شخص کا قبر ہے اور یہاں ایک قبیر ہے شہر کے قبیر سے) تو ظلم کے اس کلام میں قضا قبیر مطلق ہونے کی وجہ سے شہر ہی کے قبیر پر محمول ہوگا کیونکہ نامہ اس کے المطلق بنصرف الی المتعارف و لا المتعارف تھا۔ فقیر الملک (ہذا) یہاں لفظ فقیر کے معنی ظاہر ہیں، مثنیٰ ظلم، اسی شہر کے ایک قبیر میں ہوں گے جس شہر میں وہ رہتا ہے، یہ قبیر کی مراد ظاہر ہے کہ اس کے شہر کا قبیر مراد ہے، لیکن احتمال اس کا بھی ہے کہ یہ ممکنہ ہے شہر کی مراد اس کے دوسرے شہر کا قبیر ہو، مثلاً کہ اس شخص کو یہاں تقریر کر رہی ہے فقیر الملک کہہ کر شہر کو یا اور فقیر خطہ کی مراد کو مزید واضح اور مؤید کرے، لہذا اگر وہ مذکور میں بقبیر الملک یہاں تقریر کرے۔

[illegible]

### اختیار سے متعلقہ

ایمان تو پر اور ایمان تیرے دونوں طرف خدائی میں اور ان میں خدائے باری تعالیٰ مصفا اور مصفا یہ دونوں نے ایک ہی مصلیٰ میں ظاہر کیا ہے اور غفران ہی غفران ایمان اور تقویٰ کا سمجھنا ہے اور پھر تعجب اور ایمان ٹھہرنا میں اسوقت اور مصروف علی مصفا ہے یعنی ایمان ہی جو حکیم سرور کا نتیجہ ہے اللہ عزوجل نے اور ایمان ضروری ہے اور ایمان حالی اور ایمان مصطفیٰ میں خدائے باری تعالیٰ خدائے باری تعالیٰ مصطفیٰ یعنی وہ ایمان جو ضرورت میں ایمان یا مصطفیٰ کے ہے اور اور ایمان میں مگر اضافہ نہ ہو سکتی ہے۔ یہ عبارت تو ایمان باری تعالیٰ میں ضروری ہے اور ایمان میں مصطفیٰ

فصل: وأما بيان التفسير فهو ما إذا كان اللفظ غير مكتوب في القرآن فكشبهه بنائبه مثاله إذا



**مفسرین:** یہاں سے معتق بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ حکم ان دونوں پر فوس کو اپنے کلام سابق سے متصل بھی اسکا ہے اور معتق بھی متصل کی صورت یہ ہوگی کہ حکم نے مثلاً للعلیٰ علیٰ ضیٰ کہہ کر اس کے فوراً بعد لفظ ثوب کہہ دیا ہو اور مفصل کا مطلب یہ ہے کہ حکم نے للعلیٰ علیٰ ضیٰ کہہ کر کچھ توقف کیا ہو اور پھر کچھ تاخیر کے بعد بیان ذکر کیا ہو مثلاً لفظ ثوب کہہ دیا ہو تو دونوں فرج بیان اور دست ہے پس بیان تقریر میں تو مبطلہ کا اتفاق ہے کہ اس کو کلام سابق سے متصل اور مفصل دونوں طریقہ سے لایا جاسکتا ہے کیونکہ بیان تقریر کلام سابق کو خفیہ نہیں کرتا بلکہ کلام سابق سے جو معلوم تھا مزید اس کی تہذیب اور تقویت کرتا ہے البتہ بیان تفسیر میں قدرے اختلاف ہے اور اسے نزدیک اور اگر شواہح کے نزدیک تو بیان تفسیر بیان تقریر کی طرح ہے یعنی اس کو حصلاً اور مفصلاً دونوں طرح لانا درست ہے لیکن بعض حکمیں قاضی عہد الجہاد مصر فی اور بعض شریع موصولاً تو بیان ماننے کو جائز کہتے ہیں مگر مفسر لایینی تاخیر سے بیان لانے کو جائز کہتے ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے اب اگر حکم کی طرف سے بیان آنے پر عمل کو متوقف رکھ جائے اور بیان کا انتظار کیا جائے تو مخاطب کو تکلیف بالاحالہ لازم آئے گی مگر جمہور علماء کے پاس بیان کے دونوں فرج درست ہوئے پر وہ دلیل ہیں عقلی اور نقلی، دلیل عقلی تو یہ ہے کہ ایہام اور اجمال کے بعد تفسیر اور توضیح کرنا شایع ہے بلکہ موقع فی المناس ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

جو مزد انتظار میں دیکھ نہ بھی اصل یار میں دیکھا  
تو جب ایہام اور ذالی مشقت کے بعد تخریج اور تفصیل سامنے آتی ہے تو اس کی قدر دوہانا ہو جاتی ہے، کالی قائل۔

نہ ہو قدم دولت جو خود سے ملی ہو قدر میں کی ہوئی ہے جو دکھ سے ملی ہو

نہ بیان تفسیر بیان تقریر کی طرح کلام سابق کو تغیر نہیں کرتا، بلکہ جس طرح بیان تقریر کو موصولاً و مفصلاً دونوں طرح لانا صحیح ہے اسی طرح بیان تفسیر کو بھی دونوں طرح لانا درست ہوگا۔

اور دلیل عقلی یہ ہے کہ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے لَا تَسْأَلُكَ لِتُجْزَلَ بِهِ اِنَّ عَلَيْنَا جِزْمَةَ الْجُزْءِ (وَلَقَدْ اَنزَلْنَاهُ فَاتَّبِعْ قَوْلَهُ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا لَلْاَمْرَ)

اے پیغمبر آپ قرآن پر ایمان نہ لانا کہہ لایا کیجئے کہ آپ اس کو جلدی جلدی لیں، حقیق کہ ہمارے ذمہ ہے قرآن کا جمع کر دینا اور اس کا ہر اور بتا دینا جب ہم اس کو پڑھنے لگا کریں تو آپ اس کے مان ہو جائیے کیجئے پھر اس کا بیان کر دینا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

اس آیت میں بیان لفظ نعم کے ذریعہ اگر فرمایا ہے اور نعم ترقی کے لئے آتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو قرآن پہلے نازل ہو چکا ہے اس میں جو فعل اور مشربک الفاظ ہیں ان کی تفسیر اور وضاحت بعد میں بیان کی جائے گی لہذا تم اس کی فکر نہ کرو اور تفسیر کا انتظار نہ کرو، جس اب مسئلہ واضح ہو گیا کہ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کو موصولاً لانا بھی درست ہے اور مفصلاً لانا بھی درست ہے۔

**فصل:** وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنَّ تَغْيِيرَ بَيَانِهِ مَعْنَى تَحْلِيلِهِ وَتَطْيِيرُهُ التَّطْيِيرُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ وَقَدْ اِجْتَلَفَ الْمُتَفَقِّهَاتُ فِي التَّغْيِيرِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالْشَّرْطِ سَبَبٌ جَدُّ وَجُودِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ وَقَالَ الْمَشَائِبِيُّ التَّغْيِيرُ سَبَبٌ فِي الْخَالِ إِلَّا أَنَّهُ عَذَمَ الشَّرْطَ مُنَاجِزَةً مِنَ الْحُكْمِ.

### تفسیر جملہ

اور ہر حال بیان تغیر میں وہ یہ ہے کہ تبیین یعنی حکم کے بیان سے اس کے کلام کے (ظاہری) معنی تغیر ہو جائیں اور اس کی نظیر تطیق اور استثناء ہے اور فقہاء کرام نے دونوں مسئلوں (تعلیق و استثناء) میں اختلاف کیا ہے جس سے وہاں سے اصحاب اختلاف نے فرمایا کہ معلق بالشرط (مثلاً انت طالق ان دخلت الدار) وجود شرط کے وقت سبب ہے (یعنی) وقوع حکم کا) نہ کہ جو بشرط ہے پہلے، اور امام شافعی نے فرمایا کہ تعلیق یعنی معلق بالشرط فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

**تشریح:** بیان تغیر وہ بیان ہے جس کے ذریعہ حکم کے کلام کے ظاہری معنی بدل جائیں یعنی حکم کے کلام کی مراد کو عام بھی تو حکم بیان لا کر اس کو خاص کر دے یا مثلاً حکم کے کلام کے معنی مطلق تھے تو حکم بیان لا کر اس کو مقید کر دے یا حکم بیان لا کر حقیقت کو مجاز سے تغیر کر دے، بالفاظ دیگر کلام سابق کے حکم کو کلام لاحق کے ذریعہ کسی نہ کسی درجہ میں تغیر کر دیا، و نظیرہ الیغ مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے اگرچہ بعض چیزیں اور بھی ہیں مثلاً غایت، بعض بدل، بعض کہ ان تمام چیزوں کے ذریعہ سے بھی حکم کا کلام سابق تغیر ہو جاتا ہے مگر چونکہ مصنف نے تعلیق اور استثناء پر ہی اکتفاء کیا ہے، اس لئے وہ صرف ان دو کی ہی تشریح کرنے کا مکلف ہے، تعلیق بالشرط کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے انت حُرٌّ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہا تو انت حُرٌّ کا تقاضا یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے مگر حکم کے کلام لاحق یعنی اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کی وجہ سے کلام سابق یعنی انت حُرٌّ کی مراد دخول دار پر معلق ہو جائے گی، لہذا اب غلام فوراً آزاد ہونے کی بجائے جب آزاد ہوگا جب وہ مگر میں داخل ہوگا لہذا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ بیان تغیر کہائے گا کیونکہ اس جملہ نے کلام سابق کی مراد کو تغیر کر دیا ہے، حتیٰ حریت کو فی الحال واقع ہونے سے روک کر اس کو دُخول دار کی طرف تغیر کر دیا، چنانچہ اس کلام میں انت حُرٌّ علت ہے اور حریت کا حریت ہونا معلول ہے اور اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ شرط ہے اور معلول اپنی علت سے مختلف نہیں ہوتا مگر حکم کے بیان اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ نے حکم کے کلام کے معنی کو تغیر کر دیا اور معلول کو اس کی علت سے مختلف کر دیا، اسی طرح کسی نے اپنی حریت سے کہا انت طالق تو اس کلام کی مراد اور متعلق یہ ہے کہ کوئی الحال طلاق پڑ جائے مگر حکم نے فوراً اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہہ کر اب طلاق فوراً واقع ہونے کے بجائے دخول دار پر معلق ہو گیا لہذا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ بیان تغیر کہلانے کا اور استثناء کی مثال یہ ہے کہ کسی نے قری سے لڑکوں علیٰ گفت کہا تو اس کلام کی مراد وہ شخص ہے کہ حکم پر ایک جزو واجب ہوں مگر حکم نے فوراً اِلَّا صاف کہہ دیا تو اِلَّا صاف بیان تغیر ہے، کیونکہ اس نے کلام سابق کی مراد کو بدل دیا



## تسوية

اور (ہمارے اور امام شافعی کے مابین) اختلاف کا نام اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قائل نے کسی وجہیہ عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ و طلاق یا غیر کے غلام سے یہ کہا کہ اگر میں تیرا ملک میں جاؤں تو تو آزادہ تریے تعلق (یعنی تعلیق الطلاق بالزوج و تعینق العتاق بالملک) امام شافعی کے نزدیک باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کا علت ہو کر منعقد ہوتا ہے اور طلاق اور عتاق یہاں علت میں کر منعقد نہیں ہوئے (یعنی یہاں طلاق و عتاق علت نہیں ہوئے) اس کے (ان دونوں یعنی طلاق و عتاق میں سے نزدیک کے) محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا، جبہ تعلیق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک (مثلاً مذکور میں) تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر حکم نے اس وجہیہ سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ حکم کا کام (مثلاً مثال مذکور) ان دخلت اندار فعتو طالق) وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے اور ملک (مثلاً مولى کی غلام پر یا شہری نہ وجہ پر) وجود شرط کے وقت ۴ بت ہے پس تعلیق صحیح ہوگی اور اسی معنی (کہ مطلق بالشرط ہمارے نزدیک وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اس سے پہلے نہیں اور امام شافعی کے نزدیک فی الحال) کی وجہ سے ہم نے کہا کہ ہم ملک کی صورت میں (یعنی جب وجہیہ حکم کی ملک یعنی اس کے نکاح میں نہ ہو اور غلام بھی حکم کی ملک میں نہ ہو) ذی طلاق اور وقوع عتاق کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ (تعلیق) ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی آدمی نے کسی وجہیہ سے یہ کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق پھر اس نے اسی وجہیہ سے نکاح کر لیا اور شرط یعنی دخول و ادراہا گیا تو وجہیہ پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

**تشریح:** باطل میں تعلیق کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف مذکور ہوا تھا کہ ہمارے نزدیک مطلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ اس سے پہلے اور امام شافعی کے نزدیک مطلق بالشرط فی الحال سبب ہے البتہ عدم شرط تکمیل سے مانع ہے، اب یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا شروع اس شکل میں ظاہر ہوگا جب کوئی شخص وجہیہ عورت سے کہے، **اِنْ نَزَوْتُ فَجَنَّتْ فَلَنْتِ طَالِقٌ** یا غیر کے غلام سے کہے **اِنْ مَلَكَكَ فَلَنْتِ طَالِقٌ** اور ان دونوں صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک تعلیق باطل ہے یعنی حکم کے یہ دونوں کلام لغو اور بیکار ہیں، لہذا اگر مرد اس عورت سے شادی بھی کر لے تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح حکم اگر اس غلام کا ملک ہو جائے تب بھی وہ غلام آزاد نہ ہوگا اور اس تعلیق طلاق اور تعلیق عتاق کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت میں کر منعقد ہو مثلاً مثال مذکور میں انت طالق اور انت خور صدر کلام ہیں اور صدر کلام سے مراد جزاء ہے یعنی انت طالق اور انت خور، اور **اِنْ نَزَوْتُ فَجَنَّتْ** اور **اِنْ مَلَكَكَ** شرط ہیں اور شرط و جزاء میں مقصور کلام جزاء ہوتا ہے، خواہ شرط سے مقدم ہو یا مؤخر لہذا جب مقصور کلام جزاء ہوتا ہے تو وہ اگرچہ ذکر مؤخر بھی ہو تب بھی حکماً مقدم ہی نہا جائے گا، لہذا صدر کلام فی الحال حکم کی صفت بنتا ہے لہذا مثال مذکور میں انت طالق و انت خور طلاق کی اور انت خور وقوع عتاق کی فی الحال





ضروری ہے یعنی جس وقت تکلم نے است طالق ہوا ہے یعنی اس عورت کا فی الحال اس کے نکاح میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا اس کے نکاح میں ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا تناقض ضروری ہے کہ حکم نے طالق کو سبب منک کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہ ہو ان نوز جلتک یا ربنا نکحک فانت طالق اور اگر وہ عورت نہ تو فی الحال حکم کے نکاح میں ہو ورنہ ہی اس سے نکاح وغیرہ کی طرف نسبت کی ہے بلکہ احیاء عورت کی طلاق کو دخول دار یا اولیٰ بعدہ یا کسی اور فعل کی طرف منسوب کیا ہو تو طالق واقع نہ ہوگی۔ یہی تمام تر تفصیل حرق میں بھی ہے یعنی حریت کا تحقق کرنے کے لئے اہم شائق کے نزدیک تمام کا فی الحال تکلم کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا تناقض ضروری ہے کہ حکم نے طالق کو ملکیت کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہ ہو انت حر یا ان ملکک، ثبوت: سبب اور علت یہاں ایک ہی معنی میں مشتمل ہیں۔

وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْمُعْرُوفَةِ بِمَنْعِ خَوَازِجِ الْأَمَةِ عَنْهُ لَا يَنْكَاحُ الْإِمَّةَ بَعْدَ  
الْفُرْقِ فَعِنْدَ الْوُجُودِ لَطَوْلُ كَذْنِ الشَّرْطِ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَبْعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَخْوُزُ  
وَكَذَلِكَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا تَعْقِبُ بِمُتَوَنِّئَةٍ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَنَ  
الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنْ أُولَآئِ حَمْلًا فَانْفِقُوا عَلَيْهِمْ حَتَّى يَضَعُوا حَمْلَهُمْ  
فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَذْنِ الشَّرْطِ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَبْعٌ مِنَ الْحُكْمِ عَنْهُ وَعَدَمًا لِشَأْنِهِ يَكُنْ  
عَدَمُ الشَّرْطِ مَبْعًا مِنَ الْحُكْمِ حَاوِزٌ أَنْ يَنْفَتِ الْحُكْمُ بِدَلِيلِهِ فَيَخْوُزُ بِنِكَاحِ الْأَمَةِ وَيُجِبُ  
الْإِنْفَاقَ بِالْمُتَوَنِّئَةِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ) کہ مختلف قرآنی اصل اور قاعدہ پر متفرع ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فقہی طریقہ اسی صلب پر طویل و تنوع (امسک) بھی (دونوں ماموں کے مابین مختلف فقہی ہے) مولیٰ مرد (یعنی آزاد عورت) سے نکاح کی طاعت ہو مگر جتنی اس کے مہر (مہر) واقعہ وغیرہ باعث کرنے کی وجہ سے اور طاعت (وہ) امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو وہ کہتا ہے اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی کے ساتھ نکاح کو نہ مطلوب قرار دے کے ساتھ طلاق کی ہے جس حوالہ مرد نے اور کے وقت شرعاً (یعنی عدم حوالہ مرد) معہم ہوئی اور عدم شرط (عدم اللہ تعالیٰ) حکم سے مانع ہے جس باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا و کذلک نفع اور ایسے ہی (اصلی) مذکور مختلف فقہ پروردگار کی تفریق (امام شافعیؒ نے لایا کہ وہ جو جتنی مختلف ہے (کہ عورت) کے ساتھ نکاح لایا کہ اگر بیکہ وہ شرط ہو اس لئے کہ کتاب اللہ سے فقہ دینے کو اصل کے ساتھ مطلق کیا ہے اور تمام باندی خالی و ان کس اولات حملی و انفقوا علیہن حتی یضعن حملہن کی وجہ سے (کہ اگر وہ مطلق سے محض والیاں جیسا کہ ان پر فرقاً کر رہا ہیں تک کہ وہ اپنا

محصل کچھ دینا چاہتا تھا کہ اسے اوقات شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط لازم شافی کے نزدیک حکم سے مانع ہے اور حکم کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہے تو جائز ہے کہ حکم اپنی کمی دوسری دیکھ سے ثابت ہو جائے جس باعدی کے ساتھ کماحقہ جائز ہوگا (یعنی طوطی حرام ہے، وجہ) اور عمروت یعنی شخص مطلق کی وجہ سے نفقہ دینا واجب ہوگا (خواہ مطلق عمروت حامل نہ ہو)

**تفسیر: وَتَحْلِلُكَ النَّجَسُ** یعنی مجھے جس سے پہنا مسئلہ آپ اصل اور قاعدہ کی بنا پر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان مختلف رہ تھا اسی طرح طویل حرمہ، الاستسہ بھی مختلف ہے خواہ اس حرمہ کا دار اس آیت پر ہے **وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتَ الْمَرْصَبَاتِ** یا **مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ بَنَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** اور جو شخص غم میں سے آزاد ہو نہ ہو تو اس سے نکاح کی طاقت بدر کے تو وہ عورت ہائیں سے نکاح کر لے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہائیں سے نکاح کی اجازت عدم طول حرمہ یعنی عدم انعقاد عقل کا شرط ہے لہذا اگر کسی کے اندر طویل حرمہ یعنی وہی انحصار سے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہے یعنی وہ آزاد عورت کا عقد اور غیرہ اور اگر کتا ہے تو یہ طویل حرمہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو روکتا ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی آیت **وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ النَّجَسُ** نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو عدم طول کے ساتھ معطل کیا ہے لہذا طویل حرمہ ہانے جانے کے وقت شرط یعنی عدم طول حرمہ وہ ہے جو جب شرط معدوم ہے (عدم طویل حرمہ معدوم ہے) تو شرط یعنی فقہ بھی معدوم ہو گا یعنی باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ آپ حضرات یہ قاعدہ پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک عدم شرط صبر سے مانع ہوتا ہے، امام صاحب کے موقف اور دلیل کا اظہار کیجئے، **وَتَحْلِلُكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ** اسی اصل مختلف ہے پر یہ دوسری تفریع ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ مطلق باندی کو عقد طاعت نہیں ملے گا البتہ اگر وہ حاملہ ہو سنی صرف حمل کی صورت میں عقد ہے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت **وَأَنْ تُمْسُوا وَرَبُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَانكِحُوا عَلَيْهِنَّ خُنْزٍ بِمَضْعُونٍ حَنْطَلٍ** نے عقد بے حمل کے ساتھ معطل کیا ہے آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہوں تو ان کو عقد دینی کہ دوایا حمل نہیں دیں ہند اہم حمل کے وقت شرط معدوم ہے اور عدم شرط امام شافعی کے نزدیک حکم ہے، منع ہے ہند اگر مطلق عورت کا عقد نہ ہوگی تو حکم بھی ثابت نہ ہو گا یعنی ان کو عقد نہیں ملے گا، **وَعَدْنَا نَحْ** آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں آپ نے نہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے **إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ** حالانکہ تو اس میں تو رخ طلاق جو حکم ہے وہ شرط معنی دخول اور پر ہی مؤثر نہیں ہے بلکہ شکوک طلاق مجھو کی کا بھی مکمل اعتبار ہے، وہ کہئے اگر شکوک طلاق تجھ کی ذمہ یعنی اگر فی الحال طلاق دے سے تو اس عمل میں تو رخ طلاق جو حکم ہے وہ بغیر شرط دینی بغیر دخول دار کے ہی پائی گیا معلوم ہوا کہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا ہاں البتہ وجہ شرط طاعت حکم ہوتا ہے ورنہ کوئی مانع نہ ہو اس لئے یہاں بھی قرآن کی آیت سے سرف اتنا تو ثابت نہ ہوتا ہے کہ اگر آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو باندیوں کے ساتھ نکاح کر سکتے ہیں لیکن اگر آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت ہے تو اب بھی شادی

ہو سکتی ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں یہ آیت سہکت ہے نہ ثبوت کا محمول ہوتا ہے اور نہ انکار، ہذا ممکن ہے کہ عدم شرط کے وقت ہم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے مثلاً قرآن شریف کے اندر حرکات کا بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے وَأَجَلْ لَكُمْ مَا رَزَقْنَا فَبُكْمٍ کہ حرکات کے علاوہ بقدر جو تمہاری تمہارے لئے طلال ہیں، دیکھئے کہ میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری آیت ہے فَانْكَبُوا مَا ظَلَمَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَلِلَّهِ وَرِثَةُ جُودِ تَمِمْ كَوَامِلِ معلوم ہوں تم ان سے نکاح کرلو خواہ وہ سے یا تمہیں سے یا چار سے، دیکھئے اس آیت میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے لہذا ہمارے نزدیک انہیں عام آیتوں کی روٹی سمجھا، باندی سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو چنانچہ بعض اصول الثانی نے فرمایا فَيُجْزَى نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيُحِبُّ الْأَمَةُ وَالْعَمَلُ مَا تَرَى اسی طرح ہمارے نزدیک مطلقہ مالک کے علاوہ مطلقہ باند غیر مالک بھی حرکات یعنی خصوص مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دیا جائے گا، قاصد یہ ہے کہ وَالنَّكْحِ الْأُولَى حُمْلٌ فَانْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ سے لفظ اثبات ہے کہ مطلقہ حاملہ کو نفقہ دیا جائے یعنی وجود شرط سے وجود حکم ہو سکتا ہے اور وہ مطلقہ باند غیر مالک ہو تو اس کو نفقہ دینے سے یہ آیت سہکت ہے نہ ثبوت ہے نہ انکار، تو اس آیت کے علاوہ دوسری عام آیتوں کی وجہ سے اس کو بھی نفقہ دینا واجب ہے کہ، شرا ایک آیت ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ مِنْ رُفْعَةٍ وَكُسْوَتَيْنِ بِالمعروف مَوْلُودٌ نہ مَنًى نہ پُرَان (بائوں) کا نفقہ اور سکنی ہے خواہ نکاح میں ہو یا عدوت میں نیز دارِ قطنی اور حبشی کی راایت ہے کہ حضرت علیؑ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مطلقہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنی ہے اور رہی قاصد بنت قیس کی راایت جس میں عدم نفقہ ثابت فرمایا ہے تو وہ قابلِ محبت نہیں کیونکہ خود صحابہ کرام نے اس کو رد فرمایا ہے نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اسے بھیجی ہوئی سنت کو ایک ایسی عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ بات اس کو کھوٹا رہی یا نہ ہو سکتی۔ (مسلم) نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ظفر کو کیا ہوا کہ وہ لَا نَفَقَةَ وَلَا سَكْنَةَ کہنے سے اللہ سے نہیں ڈرتی بخاری (مطل) مذکور ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عدم شرط طلاق مثالی مذکور میں حاملہ ہوئے حکم سے خارج نہیں ہے بلکہ حکم کا ثبوت ہو گا حتیٰ شالہ مذکور میں نفقہ ائے جائے گا ثبوت دوسری خصوص مطلقہ سے ہو جائے گا، چنانچہ مصنف نے فرمایا وَبِحُثِّ لَانْفَاقٍ بِالْمَعْرُومَاتِ.

وَمِنْ تَوَاجِعِ هَذَا الشَّرْعِ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى الْأَسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ لِقَوْلِهِ يَمْنَعُهُ تَغْلِيظُ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ جَنَّةً وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَخْجُزُ بِنِكَاحِ الْأَمَةِ الْكِنَانِيَّةُ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى أَمَةٍ مُؤَيَّةٍ لِقَوْلِهِ فَعَالَى (مِنْ قِيَانِكُمُ الْعُزْمَتِ) فَيُتَّقَدُّ بِالْعُزْمَةِ فَيُصْنَعُ الْحُكْمُ عِنْدَ غَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَخْجُزُ بِنِكَاحِ الْأَمَةِ الْكِنَانِيَّةِ.

### ترجمہ

اور اس نوع (تعلیق بالشرط) کے تَوَاجِعِ میں سے حکم کا ایسے ام پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ تصنف ہو

کہا کہ یہ امام شافعی کے نزدیک حکم کو اس وصف پر مطلق کرنے کے وجہ میں ہے وھلٰی هذا اصح اور اسی بناء پر کہ وصف امام شافعی کے نزدیک محض شرط کے ہے امام شافعی نے فرمایا کہ تنبیہ ہندی سے نکاح جائز نہیں ہے اور اس لئے کہ نص نے حکم کو (یعنی ہندی سے جواز نکاح کے حکم کو) سموت ہندی پر مرتب کیا ہے، اور شاید باری تعالیٰ میں فیما بینکم المومنات کی وجہ سے، لہذا انھیں جواز نکاح، سموت کے ساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف (عدم وصف ایمان) کے وقت حکم مختص ہوگا جس کتاب میں ہندی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

**تشمیر مع** - مصنف فرماتے ہیں کہ تعلیق یا شرط کے ذرائع میں سے ایک سموت اور یحییٰ ہے یعنی حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جس کی کوئی صفت دائمی ہو تو چونکہ امام شافعی کے نزدیک صفت محض شرط کے ہوتی ہے تو میں غرض حکم کو شرط پر مطلق کیا جاتا ہے اسی طرح صفت پر بھی مطلق کیا جاتا ہے، لہذا میں طرح تعلیق یا شرط کا مسئلہ مختلف فیہ قضای طرح تعلیق یا صفت کا مسئلہ بھی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مابین مختلف فیہ ہے اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جس طرح امام شافعی کے نزدیک یہ شرط حکم سے مانع ہے اسی طرح عدم صفت بھی حکم سے مانع ہے، چنانچہ ہر شرط یعنی نے اسی اصل (کہ صفت ان کے نزدیک محض شرط کے ہوتی ہے) کی بناء پر فرمایا کہ کتاب میں ہندی سے نکاح جائز نہیں ہے، نہ یہودیہ ہندی سے اور نہ نصرانیہ سے کیونکہ نص نے جو نکاح کے حکم کو سموت ہندی پر مرتب کیا ہے، چنانچہ اگر شریعت ہندی سے ہوتی فیما بینکم المومنات کہ جو ہم میں سے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھتے تو وہ سموت ہندیوں سے شادی کرے وہ دیکھئے آیت کے اندر سموت ہونے کی قید موجود ہے، چنانچہ المومنات ترکیب میں صفت واقع ہے لہذا اگر صفت پائی جائے گی یعنی صفت ایمان تو نکاح درست ہوگا اور اگر صفت عدم ہوگی تو حکم بھی عدم اور مستحب سونا، یعنی غیر سموت ہندیوں سے نکاح بھی جائز نہ ہوگا تنبیہ یہودیہ سے اور نہ نصرانیہ سے، اس مسئلہ کے مختلف امام ابوحنیفہ کے نزدیک جس طرح عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا بلکہ یہ امکان رہتا ہے کہ حکم عدم شرط کے وقت بھی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے اسی طرح امام مہذب کے نزدیک عدم صفت بھی حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ میں فیما بینکم المومنات سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ سموت ہندیوں سے نکاح ناجائز ہے مگر معلوم مخالف کہ اگر وہ ہندی سموت نہ ہوں تو یہ نکاح درست ہے یا نہیں اس سے یہ آیت سخت دور فاصلہ ہے لہذا ہم احناف دوسری تصویب مطلق کی وجہ سے سموت ہندیوں کے علاوہ غیر سموت ہندیوں سے بھی نکاح کے جواز کا حکم لگائیں گے (یہودیہ اور نصرانیہ کے ساتھ) تاکہ شرک و کفر و فسق کے ساتھ اور خصوصاً معصیہ میں داخل لکم ماورداء، لذلک اسی غرض لکن کھو اعلیٰ حکم ان آیات میں سموت ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری میں فیما بینکم المومنات کے اندر سموت ہونے کی قید تو وہ محض احتیاج ہے نیز یہ صفت تخصیص ہی کے لئے نہیں ہوتی بلکہ بھی کشف اور وضاحت کے لئے بھی ہوتی ہے، دیکھئے شکل زیر میں کمال۔

كَفَّهَ نَمَ يَنْكَلِمُ إِلَّا بِمَا يَنْهَى وَعِنْدَهُ ضَرْبُ الْكَلَامِ يَنْقَعُهُ جَلَّةٌ لَوْ خُوبَ الْكَلْبِ إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ  
يَنْفَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ غَضَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيلِ .

### ترجمہ

اور بیانِ تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ استثناء و اشتاء کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے گو یا کہ حکم نے تکلم نہیں کیا مگر وہ اس کا جو استثناء کے بعد باقی رہا، اور امام شافعی کے نزدیک مصدر کلام (یعنی مستثنیٰ منہ) مکمل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس (مصدر کلام یعنی علت) کو بعض میں مکمل کرنے سے روک دیتا ہے (گو یا استثناء) باب تعلیق میں عدم شرط کے درجہ میں ہے۔

**قصر:** باقی میں معصفت نے فرمایا تھا، ونظيره التعليق والاستثناء یعنی بیانِ تغیر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے تو معصفت تعلیق بالشرط کے بیان سے فارغ ہو کر اب استثناء کو بیان شروع فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ بیانِ تغیر کی صورتوں میں سے ایک صورت استثناء بھی ہے اور احناف و مشائخ کا جس طرح تعلیق بالشرط اور طولِ حرہ والے مسئلہ میں اختلاف تھا اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ احناف کے نزدیک استثناء نام ہے اس مقدار کے حکم کا جو استثناء کرنے کے بعد باقی بچے گو یا حکم نے حقیقتاً باقی ماندہ مقدار کا ہی حکم کیا ہے نہ کہ اس کی کل مقدار کا جو شروع کلام میں ہے مثلاً کسی نے بَقْلَانِ عَلَيَّ عَشْرَةَ إِلَّا لَلْفَہَ کہا تو اس جملہ میں مصدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ مَعْرُوفَہ ہے اور مستثنیٰ عَلَيَّ ہے اور استثناء کے بعد مصدر کلام کے تحت صرف سات رہ جاتی بچے ہیں تو اب یہ کلام اس درجہ میں ہو گیا کہ گویا اقرار کرنے والے نے سات ہی کا اقرار کیا ہے اور یہ کہا ہے بَقْلَانِ عَلَيَّ سَبْعَةَ یہ بات نہیں ہے کہ اولاً تو اس کے ذمہ دس روپیہ واجب ہو گئے ہوں اور پھر روپیہ استثناء تین روپیہ خارج کر کے سات رہ گئے ہوں، اس کے برخلاف امام شافعی کے نزدیک مصدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ مکمل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن بعض کا استثناء کہ اس علت یعنی مصدر کلام کو اس معصفت مستثنیٰ منہ مکمل کرنے سے روک دیتا ہے یعنی بَقْلَانِ عَلَيَّ عَشْرَةَ کا عاخذ تو یہ ہے کہ مقرر دس روپیہ واجب ہوں مگر استثناء یعنی اَلْفَہَ کہنا مصدر کلام کو اس مستثنیٰ (تین روپیہ) میں مکمل کرنے سے روک دیتا ہے اور کل مقدار یعنی مکمل دس روپیہ واجب نہیں ہونے دیتا جیسا کہ عدم شرط حکم کو ثابت ہونے نہیں دیتا لہذا مثال مذکورہ میں مقرر پر اولاً دس روپیہ واجب ہونے جو مصدر کلام اور مستثنیٰ منہ سب مگر پھر استثناء کی وجہ سے تین روپیہ ان دس میں سے خارج کر دئے جائیں گے اور نیز کے ذمہ سات روپیہ واجب رہ جائیں گے، گو یا امام صاحب اور امام شافعی دونوں پر روگوں کے نزدیک مقرر پر سات ہی روپیہ واجب ہوں گے مگر اس اختلاف کا ثمرہ آنے والی مثال میں ظاہر ہوگا، معصفت کے قول بَقْلَانِ عَلَيَّ عَشْرَةَ کا مطلب یہ ہے کہ استثناء امام شافعی کے نزدیک ایسا ہی ہے جیسا کہ باب تعلیق میں شرط یعنی امام شافعی کے نزدیک معصفت بالشرط فی الحال انوار حکم کا سبب بنتا ہے مگر عدم شرط نبوت حکم سے مانع ہوتا ہے تو اسی طرح مصدر کلام کل مقدار واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس مصدر کلام کو بعض مستثنیٰ میں مکمل کرنے سے روک دیتا ہے اور مکمل مقدار واجب

ہوئے کھانا۔

وَمَنْ ذَلَّ هَذَا فِي لَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَلْعَوُا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَيُعْذَرُ الشَّيْءُ  
 صَغِيرُ الطَّعَامِ بِغَفْلَةِ الْبَحْرَةِ مِمَّنْ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ النُّحْمَةِ  
 صُورَةُ التَّسَاوُفِ بِالْإِمْتِنَانِ لِقَبْلِ الْبَاقِي نَحْوُ حُكْمِ التَّضَرُّ وَنَتِجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفَنَةِ  
 مِنَ الطَّعَامِ بِحُلِيِّسٍ مِنْهُ وَجَدْنَا بَيْعَ الْحَفَنَةِ لَا يَدْخُلُ نَحْوُ النَّصِّ لِأَنَّ التَّمَرُّدَ بِالْمَنْهِيِّ يَنْقُضُ  
 بِصُورَةِ بَيْعِ تَصَكُّنِ الْعَدَمِ مِنَ إِثْبَاتِ التَّسَاوِي وَالْفَضْلُ إِلَيْهِ كَمَا لَا يُوَدَّقِي بَلَى نَهَى الْغَاجِزُ فَمَا  
 لَا يَدْخُلُ نَحْوُ الْمُبْتَاعِ الْمُسَوَّى كَمَا خَارِجًا عَنْ فَصْلَةِ الْخَبِيرَةِ

### ترجمہ

اور اس اختلاف (جرح و ستائش میں واقع ہوا) کی مثال دینی مایہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا تسجروا الطعام بالطعام  
 لا سواء بسواء میں ہے (ترجمہ اٹھانے کھانے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابری پر) پس امام شافعی کے نزدیک صدر  
 کلام مطہر (فقیہ کھانا ہوا یا کثیر) بے بیع الطعام بالطعام کے برابر ہوتے کی علت ہوا اور ان کو محمد (صالح خدمت) نے  
 استثنائی وجہ سے سواء فی الطعام کی صورت نقل کی (پس باقی) (سورت مضافہ مجازاً) (صدر کلام کے حکم کے تحت ذلی  
 رہا) (یعنی کی دوز پانی اور اندازہ دانی صورت حکم حرمت کے تحت داخل رہی) (وسیعۃ هذا البيع اور امام شافعی کے اس  
 قول (صدر) لکلام اعفہ علیہ بحر مہ الطعام بالطعام علی الاطلاق الخ) کا نتیجہ ایک کھانے کا دوسری  
 کھانے کے عوض بیچنے کا حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک کھانے کا دوسری کھانے کے عوض بیچنے کے تحت داخل  
 نہیں ہے اس کے کئی (یعنی جس بیچ پر کئی دار ہوتی) کی مراد فقہانی صورت کے ساتھ مفید ہے جس میں ہندہ  
 برابری اور کئی دوز دلی کرے پر قادر ہوتا کہ یہ کئی جائز کوئی کرنے کا سبب نہ ہو ایسی جو مقدار طعام اس معیار (یعنی)  
 کے تحت داخل نہ ہو جو برابری ثابت کرنے والا ہے تو وہ حدیث کے علم سے خارج ہوئی (اور حدیث کا حکم اور اس کا  
 معنی صحیح ہے)

**تشریح** مصنف فرماتے ہیں کہ ہم تہذیبی کے نزدیک چونکہ صدر کلام بہت ہی کرستہ ہوتا ہے جب کہ  
 اس سے پہلے حق میں مذکور چکا ہے اور یہ صاحب کے نزدیک استثنائی کے ٹکڑے کا کام ہے۔ یعنی استثنائے بعد  
 جوابی رہے ہو یا شتم نے صرف اسی کا حکم پایا ہے تو اس اختلاف کی مثال کی سنی نہ علیہ وسلم کے قول لا یسجروا  
 الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے کھانے کھانے کے بدلے میں نہ فروخت کرو مگر برابری پر میں امام شافعی  
 کے نزدیک صدر کلام یعنی لا یسجروا الطعام بالطعام مطلقاً بے بیع الطعام بالطعام کے برابر ہونے کی علت ہے تو وہ  
 کھانا فقیہ ہو کر وہ کسی بیچ پر مشاکیل کے تحت بھی داخل نہ ہو سکے مثلاً ایک بار دوسری کھانے کا کثیر ہو کر کھانے کے تحت

داخل ہو سکتا ہو یعنی اس کا وزن کیا جاسکتا ہو یا اس کو کیل کیا جاسکتا ہو، بہر صورت اس کا چننا حرام ہے کیونکہ الطعام معترف بالعام ہے اور اگر جس سے جو کیل و کثیر سب کو شامل ہے مگر استثناء یعنی الا سوا ذلک ہو تو اس حرمت سے صورت مساوات یعنی بیچ کی اس صورت کو خارج کر دینے جس میں دونوں کھانے برابر برابر ہوں، لہذا اب صدر الکلام کے تحت اس بیچ کی حرمت باقی رہی جس میں دو طرفوں میں سے کسی ایک طرف کھانا زیادہ ہو اور دوسری طرف کھانا کم ہو یا پھر انگل اور اندازہ سے بیچ ہو خواہ کھانا قلیل ہو یا کثیر لہذا اس اطلاق کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کھانے کی ایک قسم کی بیچ دو قسمی کے عوض جو نہ ہوگی گویا حدیث مذکور کے معنی یہ ہیں لا یجوزوا الطعام بکمل حباب الا فی حافۃ المسافات مگر وہم بوضیفہ کے نزدیک ایک قسمی ایسی بیچ دو قسمی ایسی کے بدلہ میں جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ایک قسمی بیچ کی بیچ نص کے تحت جمعی النعمان الطعام بالعام الخ کے تحت داخل ہی نہیں ہے کیونکہ قسمی کی مراد یعنی اس بیچ کی مراد جس سے روکا گیا ہے وہ اس صورت کے ساتھ عقیدہ ہے جس میں بند و محسین کے اندر برابری کرنے اور کمی و زیادتی کرنے پر قادر ہو ورنہ بیچ اکثر یا کمتر ہے نہ کہ بیچ مطلق لہذا اقلی کلیل مقدار کھانا جو کسی معیار مساوی یعنی جو کسی برابری کرنے والے پیمانہ میں داخل نہ ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو تو حد حدیث نبوی کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ مقدار تقیہ حدیث یعنی حدیث کے حکم سے خارج ہے، کیونکہ بندہ اس کے اندر برابری کرنے پر قادر ہی نہیں ہے تو اگر مطلقاً قلیل یا کثیر کھانے کی بیچ کے اندر محسین میں برابری کا حکم لگا دیا جائے تو عاجز کو بھی کرنا لازم آئے گا اور عاجز و مجبور کو کسی کام کا حکم کرنا بے عقلی ہے وائستدکی نہیں ہے جیسا کہ اوپر سے یہ کہے گئے دیکھو یہ حماقت ہے۔

**نفوت:** ہم نے معیار مسوی (یعنی ایسا پیمانہ جو برابری کر سکے) سے کیل مراد لیا ہے کیونکہ حدیث شریف میں کھانا کیل کے الفاظ موجود ہیں، اور عرف عام میں بھی اناج وغیرہ کو کھانا کیل کر کے ہی فروخت کیا جاتا ہے لہذا فی سبیل اللہ غیہ و ہم کی حدیث لا یجوزوا الطعام الخ اس معنی میں ہے لا یجوزوا الطعام البالغ مبلغ الکبیر بالطعام الا سوا، بسوا نہ چھو اس کھانے کو جو کیل کی مقدار کو پہنچ جائے کھانے کے بدلہ میں مگر برابر برابر، نفوت: شریعت میں سب سے چھوٹا پیمان نصف صاع ہے لہذا ایک، دو قسمی گیموں جو نصف صاع سے بھی کم ہوتے ہیں ان میں برابری کرنا ممکن نہیں ہے لہذا کلیل عدم سے مراد وہ ہے جو نصف صاع سے کم ہو اور کثیر سے مراد وہ ہے جو نصف صاع یا اس سے زیادہ ہو۔ نفوت: امام صاحب کے نزدیک چونکہ استواء کے بعد جو باقی بچتا ہے حکم گویا اس کا حکم کرتا ہے تو حدیث مذکور لا یجوزوا الخ کے اندر صورت مساوات کا مستثنیٰ کرنے کے بعد غیر صورت مساوات باقی بچی تو وہی حکم نے لا یجوزوا الطعام بالعام مطلقاً وناجی فرقہ کا حکم کیا ہے اور مضامین اسی شکل میں حرام ہوگا جبکہ انسان برابری کرنے پر قادر ہو اور اس نے جو بے برابر برابر فروخت کرنے کے تقاضے کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی بیچ کی مقدار اگر نصف صاع یا اس سے زیادہ ہو تو اب برابر برابر فروخت کرنا ضروری ہوگا اور اگر بیچ کی مقدار نصف صاع سے کم ہے مثلاً ایک قسمی گندم تو ہمارے نزدیک اس کے اندر برابر برابر کر کے فروخت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک قسمی گندم کے بیچ دو قسمی کھانے کے بدلہ میں



جائز ہے۔

وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَتْ وَدَيْعَةُ فُلُوْلَةٍ عَلَيَّ يَمِيْنَةُ الزُّجُوبِ وَهُوَ يَقُولُهُ وَدَيْعَةُ خَيْرَةٍ أَلَى الْجَفِظِ وَفُلُوْلَةٍ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبَعْهَا مِنْ جَمَلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَتْ وَبُرُفٌ

### ترجمہ

اور بیانِ تغیر کی صورتوں میں سے یہ صورت بھی ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور ودیعت کے تو اس کا قول عَلَيَّ دُجُوبٌ کا لاکھ دس سو رہا ہے اور قائل نے اپنے قول وَدَيْعَةُ سے لفظ عَلَيَّ کی ظاہری مراد یعنی دُجُوب کو ان ایک ہزار کی ضمانت کی جانب پھیر دیا، اور قائل کا قول أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبَعْهَا (تو نے مجھ کو ایک ہزار روپیہ عطا کیے یا تو نے مجھ کو بطور بیعِ سلم کے ایک ہزار روپیہ جنگی دے دیے ہیں) نے ان پر قبضہ نہیں کیا، لیکن جملہ بیانِ تغیر کے ہے اور ایسے ہی اگر کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَتْ زُجُوبٌ (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں) کہو گے۔

**توضیح:** بیانِ تغیر کی مختلف شکلیں آپ حضرات نے سامت فرمائی اب آسان اور مفید باتیں صنفِ شعبہ اربعہ کو فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَتْ وَدَيْعَةُ تو حکم کا اسے اس کلام میں عَلَيَّ الْفَتْ کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ اس کے ذمہ میں دین ہیں کیونکہ لفظ عَلَيَّ الزَّام اور دُجُوب کے لئے آتا ہے مگر حکم نے اپنے کلام کی اس ظاہری مراد کو اختیار کرنے کے لئے بیانِ تغیر کا استعمال کیا اور فوراً اس نے لفظ وَدَيْعَةُ بدلے یا جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایک ہزار روپیہ دین نہیں ہیں بلکہ امانت ہیں گویا حکم نے اپنے کلام کی ظاہری اور حقیقی مراد کو دیکھ کر یا لفظ الْفَتْ سے بیانِ تغیر ہے۔

**نوٹ:** ودیعت اور قرض میں یہ فرق ہے کہ قرض کی واپسی ہر صورت میں ضروری ہے جبکہ امانت کی رقم اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کی واپسی ضروری نہیں ہوتی، اسی طرح کسی شخص نے أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبَعْهَا کا حکم کیا تو اس کلام میں لفظ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے مجھے ایک ہزار روپیہ عطا کئے، معلوم ہوا کہ حکم نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا تا کہ یہ تمام روپے اس کے لئے عطا ہو جائے کیونکہ عطا ہونے کے تمام نہیں ہوتا مگر حکم کا لَمْ أَقْبَعْهَا (پس میں نے ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا) کہنا گویا اپنے کلام سابق کی ظاہری مراد کو اختیار کرتا ہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا لہذا لَمْ أَقْبَعْهَا بیانِ تغیر ہے اسی طرح لَمْ أَقْبَعْهَا کہنا کہ آپ نے مجھ کو بطور بیعِ سلم کے ایک ہزار روپیہ جنگی دے دیے تو حکم کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ اس نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا کیونکہ بیعِ سلم کے اندر اس امانت پر مشتری مجلس عقد میں ہی قبضہ کرتا ہے مگر حکم کا لَمْ أَقْبَعْهَا کہنا کہ اپنے کلام کی ظاہری مراد کو

تغیر کر رہا ہے لہذا علم انھیں یہاں تغیر ہو گا اور حکم کی مراد نسخ صحیح کے بجائے نسخ مسلم کو نکالنا ہے اسی طرح کسی شخص نے کہا لفلان عنی ذیوف تو حکم کے اس کلام میں علی الف سے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ دو چکر ہے اور عمرہ ہوں گے کیونکہ لیکن دین کو مانا کمرے دو چکر میں ہی ہوتا ہے مگر حکم کا فوراً ذیوف کہہ کر اس اقرار اول سے رجوع کرنا ہے اور اپنے کلام کی ظاہری مراد کو اختیار کرنا ہے کہ وہ ایک ہزار کمرے نہیں بلکہ کھوٹے ہیں، جتنہ لفظ ذیوف بیان تغیر کہائے گا۔ فوت: جب لیکن دین کمرے اور عمرہ سکون میں ہوتا ہے تو پھر مقررے کھوٹے سکون کا کیوں ذکر کیا؟ الجواب: ہوتا ہے وہ رقم غصب یا ودیعت کی اور لہذا جیسے اس نے غصب کئے تھے انہیں کا اقرار بھی کیا یا جیسے کسی نے ودیعت رکھے تھے ویسوں کا اقرار اور اعتراف کیا۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مُوَصَّلًا وَلَا يَصِحُّ مُفْصَلًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا مَسْأَلٌ اخْتَفَتْ فِيهَا الْعُتْمَةُ لَهَا مِنْ حُمَلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ لِنَصْبِ بِشَرْطِ الْوَصْلِ لَوْ مِنْ حُمَلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَلَا تَصِحُّ وَمَسَائِلُ طَرَفٍ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّغْيِيرِ

### ترجمہ

اور بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ (بیان) موصول صحیح ہوتا ہے اور مفصول صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کے بعد (اگر بعد بیان مسائل تغیر) کچھ مسائل ہیں جن میں ظاہر کرام نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغیر کے نہیں ہے ہیں کہ اصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں یا بیان تبدیلی کے قریب سے ہیں کہ جو صحیح نہیں ہوتے (یعنی ان کا بیان ارادہ موصول صحیح ہوتا اور نہ مفصول) اور ان مسائل مختلف لڑکا کچھ مصداق بیان تبدیلی میں آئے گا۔

**توضیح:** بیان تغیر کی تفصیل سے فارغ ہو کر اب معنی اس کا حکم بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ بیان تغیر کلام اور اس کو تغیر کرتا ہے اور حکم کو بیان لاکر کلام تو اس سے رجوع کر لیا ہے اس لئے وہ موصول تو صحیح ہے یعنی کلام الحق کلام سابق سے لایا ہوا، مفصول یعنی تاخیر سے صحیح نہیں ہے لہذا اگر کسی شخص نے لفلان علی الف بول کر فوراً مانا کہہ کر تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور حکم صرف فوراً دو چکر واجب الاداء ہوں گے قسم بعد ہذا مستقل الی معنی فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کے مسائل مذکورہ کے علاوہ چند مسائل اور ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قریب سے ہیں کہ جو اصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں یعنی حصول نسخ میں مگر مفصول صحیح نہیں یا بیان تبدیلی کے قریب سے ہیں کہ جو موصول صحیح ہیں اور نہ مفصول اور ان مسائل کا کچھ ذکر وہ بیان تبدیلی میں آئے گا ان شاء اللہ

فصل: وَأَمَّا بَيَانُ الطَّرِيقَةِ فَبَيَانُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَارْتَدَّ أَمَوًا فَلِلْأَمَةِ الْخُتْمُ وَحَبُّ الشَّرِخَةِ مِنْ الْأَمْوَالِ ثُمَّ بَيَانُ نَصَبِ الْأَمِّ نَصَارَ ذَلِكَ بَيَانُ نَصَبِ الْأَبِّ وَغُلِي هَذَا فَتَنَادَا بَيَانُ نَصَبِ الْخُتْمِ وَحَبُّ الشَّرِخَةِ وَحَبُّ الْمَالِ وَحَبُّ الْمَالِ

وَمَنْ كَانَ مِنْ نَحْبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيِّنًا وَعَلَىٰ هَذَا حُكْمُ الْمُزَاوَعَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْحَىٰ بَقْلَانِ  
وَقْلَانِ مَالِي ثُمَّ تَنَزَّيَ نَحْبُ أَحَبِّهِمَا كَانَ ذَلِكَ بَيِّنًا لِنَحْبِ الْأَخَرِ .

### ترجمہ

اور بہر حال بیان ضرورت تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول وَزَوْجُهُ أَبَوَاهُ فَلَا يَبْغِي الْفُلُثُ میں ہے (اور میت کے ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک ٹکٹ ہے) اللہ تعالیٰ نے (میت کے ماں میں) میت کے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر صرف ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ (یعنی اہانت شرکت میں ابوین اور پھر صرف ماں کے حصہ کو بیان کرنا) باپ کے حصہ کا بھی بیان ہو گیا و علیٰ ہذا الصبح اور اسی قیاس پر ہم نے کہا کہ جب مقدار اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور دونوں رب المال کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو شرکت صحیح ہوگی و کذلک الصبح اور ایسے ہی (یعنی مقدار پ کا حصہ بیان کرنے کی طرح) اگر ان دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو یہ (یعنی دونوں میں سے صرف ایک یعنی رب المال کا حصہ بیان کرنا) بیان ہوگا (دوسرے کے حصہ کا) و علیٰ ہذا الصبح اور اسی پر یعنی مضاربیت کے حکم پر مزاحمت کا حکم بھی ہے و کذلک لَوْ أَوْحَىٰ الصَّبْحُ اور اسی طرح (یعنی جس طرح اوپر بیان کیا ہے کہ دو آدمیوں میں شرکت ثابت کرنے کے بعد ان میں سے صرف ایک کے حصہ کو بیان کرنا دوسرے کے حصہ کو بیان ہے تو اسی طرح مندرجہ ذیل مسئلہ بھی ہے) اگر کسی شخص نے غلام اور غلام یعنی دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی دیمت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کے حصہ کو بیان کر دیا تو یہ (یعنی ان میں سے ایک کا حصہ بیان کرنا) دوسرے شخص کے حصہ کا بھی بیان ہوگا۔

نفس شرح: بیان کے اقسام میں سے ایک حکم بیان ضرورت بھی ہے، اور بیان ضرورت وہ بیان ہے جو حکم کے کام سے خود بخود بکھو میں آ جائے اس کے لئے حکم کے کام میں کوئی لفظ موجود نہ ہو بالفاظ دیگر لفظ کا مسکت عد کے حکم پر دلالت کرنا، اب مثال سے قرآن شریف میں ہے وَزَوْجُهُ أَبَوَاهُ فَلَا يَبْغِي الْفُلُثُ (ترجمہ: اور میت کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کا ایک ٹکٹ ہے)

مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی مر گیا ہو اور اس نے کوئی لڑکا بھی نہ چھوڑا ہو بلکہ اس کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کو کل میراث کا ایک ٹکٹ ملے گا اور فرمایے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کلام میں تو مرنے والے کی میراث میں ماں اور باپ دونوں کی شرکت کو ثابت کر دیا مگر جب حصوں کو بیان کیا تو صرف ماں کا حصہ بیان کیا یعنی ایک ٹکٹ اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا مگر باپ کے حصہ کو بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ میں ابوین شرکت کو ثابت کر کے محض ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصہ کا بھی بیان ہے یعنی ماں کے حصہ کو بیان کرنے سے خود بخود باپ کا حصہ معلوم ہو گیا کہ ماں کو ایک ٹکٹ دیکر خود ٹکٹ باقی بچے ہیں وہ باپ کے ہیں لہذا ماں کے حصہ کو بیان کر کے باپ کے حصہ کا خود بخود معلوم ہو جاتا بیان ضرورت کہلانے کا ہو گیا آیت قرآن کے معنی یہ ہوتے فَلَا يَبْغِي الْفُلُثُ وَالنَّحْبُ الْفُلُثُ أَيْ الْفُلُثَانِ

وَعَلَىٰ هَذَا إِي عَلَىٰ هَذَا الْغِيَاصِ الْخِصْمُ مَصْنُوعٌ بِإِيجَابِ ضَرُورَتِ كَيْ حَرِيْثٌ مَّا لَيْسَ فِشْنِ كَرُوْهُ هِيَ بِهِيَ اِبْلُجُ اَبْ حَضَرَاتِ  
مَضَارِبَتِ، مَضَارِبُ رِبِّ الْمَالِ كَيْ تَحْرِيفُ كَحْجَلِ عَقْدِ مَضَارِبَتِ اِسْ عَقْدُ كَوَكَيْتِ هِيَ خَمْسٌ مِّنْ اِيْكَ خَمْسٍ كَالِ اِبْوَارِ  
دُورِ بِيْ خَمْسٍ كَيْ دُورِ عَمَّتِ اِدْرَاكُ اَمَامِ كَرَا اِدْرَاكُ فِشْنِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ  
اِسْ كَوَكَيْتِ اَمَامِ كَيْتِ هِيَ اِدْرَاكِ اِسْ اَمَامِ سِيْ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ دُورِ اِبْلُجِ  
اِسْ عَقْدِ مَضَارِبَتِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
هِيَ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
كُوْذِيْ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
عَقْدِ كَوَكَيْتِ كَرُوْذِيْ مَضَارِبِ كَيْ لِيْ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
كَا كِيْوَكَ مَضَارِبِ كَيْ عَقْدِ مَعْمُومِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
كَا عَقْدِ مَعْمُومِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
مَعْمُومِ كَرُوْذِيْ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
كَا عَقْدِ مَعْمُومِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
كَا عَقْدِ مَعْمُومِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
كَا عَقْدِ مَعْمُومِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ

وَعَلَىٰ هَذَا حَكْمُ الْعَوَارِغِ الْخِصْمُ مَصْنُوعٌ قَرَابَتِ هِيَ اِسْ قِيْسِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ  
طَرَحِ حَرَارَتِ كَيْ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
عَمَّتِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
كَرُوْذِيْ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ

وَكَذَلِكَ لَوْ اَوْصَى الْخِصْمُ اِيْ طَرَحِ اِكْرُكِيْ فُشْنِ دُورِ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
هِيَ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ

وَلَوْ طَلَّقَ اِبْلُجِ مِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ  
اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ Mِثْلِ اِبْلُجِ

### ترجمہ

اور اُس کی آدی نے بائیس اپنی دیر یوں میں سے ایک کو طلاق دی بھراں دونوں میں سے ایک سے دہلی کر لیا تو

یہ (دلی کرنا) دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا بر خلاف اس دلی کے جو حق مبہم کے بعد ہو، امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ باندیوں میں دلی کا حلال ہونا دھریقوں سے ثابت ہوتا ہے پس دلی حلال ہونے کے اعتبار سے اس موطوءہ میں ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

**تشریح:** بائبل میں معصیٰ نے بیان ضرورت کی چند مثالیں بیان کی تھیں تو بہن بھل ان مثالوں کے ایک مثال پر بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے لاطیٰ اطمین کسی ایک کو طلاق باندھ دی مگر مطلقہ کا نام ظاہر نہیں کیا اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے دلی کر لی تو اس عورت سے دلی کرنا اس بات کی دیکھ کے کہ مطلقہ اس کے علاوہ دوسری عورت ہے کیونکہ مطلقہ عورت سے تو دلی کر: اس کے لئے جائز ہی نہیں ہے اور یہ بھی مسلمان کی شان سے بعید بات ہے کہ وہ اس کو طلاق دیکر اسی سے زنا کرے اور یہ بھی مشکل ہے کہ اس نے اس مطلقہ باندہ سے فوراً نکاح مجدد کر لیا ہو، اور یہ اس لئے مشکل ہے کہ اگر اس کو نکاح کرنا ہی تھا تو پھر طلاق ہی کیوں دیتا لہذا طلاق دینا عدم رغبت پر دلالت کرتا ہے اور عدم رغبت عدم نکاح پر دال ہے، نیز یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ تمام تفصیلات اس شکل میں ہے جبکہ طلاق باندھ دی ہو، کیونکہ طلاق رجلی دینے کے بعد اس مطلقہ سے جماع کر سکتا ہے مگر یہ جماع اس کے حق میں رجعت ہو جائے گی، مطلقہ نکاح یہ ہے کہ دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دیکر ان دونوں میں سے کسی ایک عورت سے دلی کرنا دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک سے دلی کرنا دوسری عورت کے مطلق ہونے کے لئے بیان ضرورت ہے، بخلاف العقی انہم بر خلاف حق مبہم کے یعنی امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کی دو باندیاں ہوں اور مولیٰ لاطیٰ اطمین ان میں سے کسی ایک کو آزاد کر دے اور آزاد کرنے کے بعد ان میں سے کسی ایک سے دلی کر لے تو یہ دلی کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ آزاد کردہ باندی وہ ہے جس سے دلی نہیں کی بلکہ یہ بات ممکن ہے کہ مولیٰ نے اس باندی کو آزاد کر کے اسی سے نکاح کر لیا ہو اور پھر منکوحہ ہونے کی جہت سے دلی کی ہو کیونکہ باندیوں میں دو جہتیں ہوتی ہیں، ایک ملکوت ہونے کی جہت اور ایک منکوحہ ہونے کی جہت، لہذا اس باندی سے دلی کا حلال ہونا دوسری باندی کے آزاد ہونے پر بیان ضرورت نہ ہوگا، یعنی دلی کے حلال ہونے سے اس میں ملکیت کی جہت اور دوسری کے حق میں آزادی کی جہت متعین نہ ہوگی مگر صاحبینؒ کے نزدیک یہ مسئلہ بعد سابقہ مسئلہ کی طرح ہے یعنی جس طرح دو بیویوں میں سے لاطیٰ اطمین کسی ایک کو طلاق دیکر شوہر کا پھر کسی ایک بیوی سے دلی کرنا اس بات کی دیکھ کے کہ مطلقہ بیوی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اسی طرح دو باندیوں میں سے لاطیٰ اطمین کسی ایک کو آزاد کرنا پھر کسی ایک باندی سے دلی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آزاد کردہ باندی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اور ان موطوءہ میں ملک کی جہت متعین ہے یعنی یہ باندی دلی حالیہ ملکوت ہے۔

فصل: وأما نكاح الخبال فلهذا فيما إذا واهى صاحب الشرع أنما معاينة قلبه به عن ذلك كان منكره بمنزلة البيان فله مشروع والتعني إذا علم بالبيع وسكت كان ذلك بمنزلة

النَّيَّانِ بِلَاغَةٍ وَأَحْسَنُ بِلَاغِكَ وَالْبُكَرُ الْبَالِغَةُ إِذَا خَلِصَتْ بِفَرْوَيْجِ الْفَرْوَيْجِ وَصَحَّتْ عَنْ الْوَقْفِ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيْنِ بِلَاغَةٍ وَإِلَّا ذَاكَ وَالْعَوْنُ إِذَا رَأَى عَبْدُهُ بَيْعَ وَبَحْثَ بِي الشُّوْقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِدْنِ لَيْسَ فَاوْئَا لِي الْبَحْثَاتِ وَالْمَدْعَى عَلَيْهِ إِذَا تَكَلَّمَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْأَصْنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْأَمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْوَابِ عَنْهُمَا وَبِطَرِيقِ الشُّبُلِ عَنْهُمَا خَبِيفَةٌ ، فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوَاضِعِ الْخَاصَّةِ إِلَى النَّيَّانِ بِمَنْزِلَةِ النَّيَّانِ وَبِهَذَا الْمَطَرِيقِ قُلْنَا الْإِجْمَاعُ بِتَعْقُذِ بَعْضِ الْبَعْضِ وَبِسُكُوتِ الْبَاقِينَ .

### تفسیر حصہ

اردو بہر حال بیان حال تو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی امر (قول و فعل) کو اپنے سامنے ہوتے ہوئے دیکھا اور اس امر سے منع فرمایا تو صاحب شریعت کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ یہ کام شروع اور جائز ہے ، و التعلیق علیہ اور تعلیق جب دار مشغول کی فرد تکلیف کو جان لے اور مطالبہ شدہ سے سکوت کرے تو تعلیق کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ وہ اس شخص سے راضی ہے ، اور ہا کر وہ باخدا جب ولی کی ترویج کو جان لے یعنی اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ تیرے دل نے میرا نکاح کر دیا اور وہ نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو ہا کر وہ باخدا کہ یہ سکوت بیعت کی رضامندی اور اس کی اجازت کے درجہ میں ہوگا ، و العون علیہ اور مولی جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو مولی کا سکوت (غلام کے حق میں خرید و فروخت کی) اجازت کے درجہ میں ہوگا ، و غلام ما دون فی التبادلات ہو جائے گا ، و المدعی علیہ علیہ الح اور دیکھ جائے جب فیصلہ کی مجلس میں قسم کھانے سے باز رہے (قسم کھانے سے انکار کر دے) تو قسم سے باز رہنا صالحین کے نزدیک بطریق اقرار اپنے اوپر لازم مان سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک بصری بدل یعنی بصری ایسا روایت اپنے اوپر لازم مان سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا ، و مسائل بحث یہ ہے کہ بیان کی جانب ضرورت کے مقام میں (یعنی بیان و تقم ضروری ہونے کے مقام میں) سکوت اختیار کرنا بطلان بیان کے ہے اور وہی وجہ سے ہم نے کہا کہ بعض شخص کے صراحت کرنے اور باقی نصرات کے سکوت اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے ۔

تشریح بیان کے اقد میں ۔ ۔ ۔ ایک قسم بیان جانی ممکن ہے اور بیان حال موقوف حکام میں اس خاموشی کا نام ہے جو کسی آدمی کی حالت کی دلالت کی وجہ سے بیان کے درجہ میں ہو جیتی آدمی اپنے حال اور طرز سے رضامندی کا ثبوت دے ، بالفاظ دیگر بیان حال اس خاموشی کا نام ہے جو کسی سے دھوکہ دہی کرنے کی ضرورت کی وجہ سے بیان شمار کی جائے ، مصنف نے اس کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں ، مثلاً ، ترحیب ان مثالوں کی تشریح کی جاتی ہے ۔

۱۔ اور ای صاحب الشروع علیہ جب صاحب شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام کو کہتے ہوئے دیکھیں تو

کسی کو کچھ کہئے ہوئے نہیں اور اس قول و فعل سے منع نہ کریں بلکہ سکوت اختیار کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اختیار کرنا اور اس قول و فعل سے نہ روکنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ کام جائز اور مشروع ہے کیونکہ اگر وہ قول و فعل نام کرنا ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ضرور منع فرماتے اور ہرگز سکوت اختیار نہ کرتے، کیونکہ حدیث میں ہے

مَنْ رَأَى مَسْكُوًّا عَلَيْهِ يَدَهُ فَلْيَنْصَبْ فَلَهُ أَنْ يَنْصَبَ فَيَقْلِبُ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ .

کہ تم میں سے جو شخص کسی برائی کو ہوتے ہوئے دیکھے تو چاہیے کہ اس کو ہاتھ سے روکے اور اگر ہمت نہ ہو تو زبان سے منع کرے نہ اگر اس کی بھی ہمت نہ ہو تو اس سے اس کو برا کہجے اور یہ ایمان کا سب سے ضعیف درجہ ہے، ایک دوسری حدیث میں ہے

الْمَسْكُوْتُ غَضُّ الْعَيْنِ ضَبْطُ الْعَيْنِ حَقٌّ وَتَكْنِيسُ يَدَيْهِ وَتَلَاؤُكَ لُغَا شَيْطَانٍ هِيَ، لَهْدُ صَاحِبِ شَرِيعَةٍ مَعْرِضٌ مَعْضِلٌ لِمَنْ يَتَّبِعُ اس قول و فعل کے شرار سے روکنے کا بیان ہے۔

۴۱۸ الشفیع اگر کوئی مکان وغیرہ فروخت ہو یا بیوی اس کا پردہ جس کو حق شفعہ کے دعویٰ کرنے کا حق حاصل تھا اس نے باوجود اس بات کے علم کے کہ یہ مکان فروخت ہو رہا ہے، شفعہ کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کا حق شفعہ کا دعویٰ نہ کرنا اور سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اس کو خریدنا ٹھیک سمجھتا تھا بلکہ جو اس کو خرید رہا ہے اس کے خریدنے پر وہ رضی ہے، لہذا شفعہ پردہ کی یہ سکوت اختیار کرنا بیان حال کھلائے چھ، لہذا بیع مکمل ہو جانے کے بعد شفعہ کا اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ اس کو خریدنے کے کا تو میرا حق اور وہ تو ہرگز جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگر شفعہ کو حق کے نام سے لے کر بعد بھی اعتراض کا حق حاصل ہو تو باطل ہے اور مشتری اس کو ضرور دے گا اور شفعہ کا سکوت ان کے حق میں ایک دھوکہ کے درجہ میں ہوگا حالانکہ حدیث میں ہے

لَعْنُ اللَّهِ مَنْ مَضَى مَعْلُومًا وَغَيْرًا اللَّهُ نَعَى اس پر لعنت فرمائی جس نے مسلمان یا غیر مسلم کو ضرر پہنچایا اور ایسا دوسری روایت میں ہے

مَنْ هَرَقَا فَلَيْسَ بِنَا (دھوکہ باز ہم میں سے نہیں ہے) لہذا اس ضرر کو دفع کرنے کے لئے یہی سمجھا جائے گا کہ جب شفعہ نے باوجود قدرت کے سکوت اختیار کیا ہے اور شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو گویا شفعہ اس بات پر راضی ہے کہ مالک مکان جس شخص کو یہ مکان فروخت کر رہا ہے وہ اس پر راضی ہے۔

نوٹ: ہم نے طلبہ کی ہولت کے لئے شفعہ کے لئے پردہ کی کالافہ استعمال کیا ہے ورنہ ترجمہ اس طرح ہے کہ شفعہ کا اوراق شریک فی نفس اجماع کو ملے گا پھر شریک فی حق اجماع کو حق جو آدمی بائع کے ساتھ راستہ وغیرہ میں شریک ہو۔

بجز شخص پنڈلی کو۔

۴۱۹ وَالْبَكْرُ بِالْبَعَةِ الْحَبِ بِالْبَعَةِ لَمْ يَكُنْ اس کی جہازت کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بالغ پر ولی کو ولایت ابدار حاصل نہیں ہوتی، لہذا اگر وہی نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا کلاں کر دیا تو یہ نکاح اس لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ لڑکی چاہے تو اس نکاح کو مانع کر دے اگرچہ ہے تو اس کو باقی رہنے دے، لہذا اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر ولی نے لڑکی کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا پھر لڑکی کو اس نکاح کا علم ہو گیا اور لڑکی نے اس نکاح کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس پر کہہ لڑکی کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ لڑکی اس نکاح

پر راضی ہے اور اس کو اپنی رکھنا چاہتی ہے فتح کرنا نہیں چاہتی اور اس خاموشی کو بیان حال کہتے ہیں۔

یہ والہ ولی اللہ اگر مولیٰ اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرنے ہوئے دیکھے اور اس کو بیع نہ کرے بلکہ سکوت اختیار کرے تو مولیٰ کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ مولیٰ غلام کے اس فعل سے راضی ہے، لہذا وہ غلام مذمت فی التجارۃ ہو جائے گا اور یہ ایسا ہے گویا اس کو بیع و شراء کا حق مولیٰ کی طرف سے ملا ہوا ہے، مگر امام شافعی کے نزدیک مولیٰ کا سکوت غلام کے حق میں اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ سکوت میں یہ بھی احتمال ہے کہ مافرہ غضب یا نفرت کی وجہ سے ہو اور احتمال چیز قابلِ محبت نہیں ہوتی، مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر سکوت کو اجازت اور رضامندی شمار نہ کیا جائے تو گوئ اس کی خرید و فروخت کے معاملہ سے دھوکا کھائیں گے کیونکہ لوگ تو اس سے اس وجہ سے معاملات کریں گے کہ اس کو مولیٰ کی طرف سے اجازت حاصل ہے، کیونکہ مولیٰ اس کو بیع و شراء سے منع نہیں کرتا تو لوگوں کو دھوکا اور فریب سے بچانے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو خرید و فروخت سے منع نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کی خرید و فروخت سے راضی ہے۔

ہاتفہ: بلیغ و بشعری کے الفاظ سے ایسا لگتا ہے کہ غلام مذمت فی التجارۃ اس وقت ہو گا جب کہ اس کی طرف سے دینا اور خرید و فروش پائے جائیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے لہذا معصفت کر بیع و بشعری میں بچانے والے کا اس کا استدلال کرنا چاہیے تھے کہ غلام، بولی میں سے جو بھی کام کرے اپنا اس کا جواب یہ ہے کہ معصفت نے اس کا استعمال اس لئے کیا کہ بیع و شراء دونوں کا حکم متحد ہے۔

یہ والہ مدعی علیہ اللہ حدیث یہ ہے لہذا علی اللہ علی اللہ علی من لکھو عینی مذمتی پر تو مولیٰ پیش کرنا ہے اور مذمتی علیہ پر قسم، اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر مذمتی گولہ پیش کرنے سے عاجز رہے اور مذمتی علیہ سے قسم کھانے سے منع کا مطالبہ کرے اور قاضی مذمتی علیہ سے قسم کھانے کے لئے کہہ کر وہ بجلی قضاء میں قسم نہ کھائے اور قسم کھانے سے رکاوٹ ہو اس کا قسم نہ کھانا اور قسم کھانے سے رک جانا اور عموماً رضائے بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اپنے اوپر ول لازم کئے جانے پر راضی ہے مگر اب وہ صورتیں ہیں، صاحبین فرماتے ہیں کہ مذمتی علیہ کا قسم کھانے سے باز رہنا گویا اپنے اوپر نرم مال کا قرار کرنا ہے اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ مذمتی علیہ کا قسم سے باز رہنا ول لازم مال کا قرار نہیں ہے بلکہ یہ بطور بدل کے ہے یعنی اس کا قسم سے باز رہنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنی عزت و شرفی کی وجہ سے قسم سے احتیاط رہتا ہے اور بطور سخاوت کے قسم کے بدلے میں وہ یہ خرچ کرنے کو پسند کرتا ہے اور قسم کھانا نہیں چاہتا کیونکہ شریف الطبع انسان جنسی الوضع کی قسم سے بھی احتیاط اور ستر لڑتا ہے۔

والفائل: خاصہ کا نام یہ ہے کہ بولنے کے وقت میں نہ بولنا اور خاموش رہنا مجزول بولنے ہی کے ہے، جیسا کہ مشہور جملہ ہے انسکوٹ فی محل البیان بیان کی جگہ میں خاموش رہنا مجزول بیان کے ہے، انبار میں ہم نے کہا کہ (بلاغ) (کسی مسئلہ پر) بعض کے صراحت بول دینے اور بعض کے سکوت اختیار کر لینے اور اس میں درود کرنے سے





کے اندر عطف کر: معطوف علیہ کا بیان تھادی طرح یہاں بھی ہوگا کیونکہ معطوف و معطوف علیہ شئی واحد کے وجہ سے ہوتے ہیں کیونکہ واضح کے لئے آتا ہے)

**توضیح:** بیان کے آتم میں سے ایک قسم بیان عطف بھی ہے یعنی ایسا بیان جو عطف کی وجہ سے ہو، یا ان عطف سے مراد یہ ہے کہ کسی مطلق یا موزونی شئی کا جملہ جملہ (مجموعہ) پر عطف کیا جائے تو یہ عطف اس جملہ جملہ کا بیان ہوگا یعنی معطوف (مکملی و موزونی شئی) اپنے معطوف علیہ کا بیان بن جائے گا اور اسے وضاحت جملہ جملہ سے مراد دو مرکب عدد ہے جس میں چند اختلاف ہوئے کی وجہ سے ابہام پیدا ہو گیا ہو جیسے للفلان علی مائة ودرهم میں مائة ایک مرکب عدد ہے جس میں ابہام یہ ہے کہ مائة (سو) سے مراد دوہم ہیں یا دینار یا کوئی اور چیز، لہذا مثال مذکور کے اندر مائة میں (اس کی تفسیر محذوف ہونے کی وجہ سے) ابہام و ابہام پیدا ہو گیا، اب اس فقرہ مائة پر کسی مطلق یا موزونی شئی کا عطف کیا جائے جیسے مثال مذکور میں موزونی شئی یعنی درهم کا عطف کیا گیا ہے تو یہ موزونی شئی جو ترکیب میں معطوف بن رہا ہے اپنے معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ جو معطوف علیہ ہے دوہم ہی جیسا کہ کوئی دوسری چیز، گویا عبارت اس طرح ہے للفلان علی مائة درهم ودرهم (تھان کے سرے ذرا ایک سو ایک دوہم ہیں) اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معطوف علیہ سے تفسیر کو کیوں حذف کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی مثالیں کثیر الاستعمال ہیں اور کثیر الاستعمال ہونا تخفیف کو چاہتا ہے، لہذا ہمزہ مخفی تخفیف اور طول کلام سے احتراز کی وجہ سے معطوف علیہ سے تفسیر کو حذف کر دیتے ہیں، مصنف نے اس فصل کے اندر عطف کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں اور وہ تین صورتیں ہی اس فصل کی مکمل تشریح ہے، ملاحظہ فرمائیے:

۱۔ معطوف علیہ دو مرکب ہو اور معطوف معدود مفرد، نیز معطوف مطلق و موزونی شئی ہو جیسے للفلان علی مائة ودرهم اس جملہ میں معطوف فقرہ درهم ہے اور (دوہم چاندی کا ہوتا ہے اور چاندی موزونی شئی ہے) اور مطلق شئی کی مثال للفلان علی مائة وفضیر حبیبہ ہے اس میں فقیر حبیبہ معطوف ہے اور حبیبہ (گھبون) مطلق شئی ہے، اور دونوں مثالوں میں معطوف علیہ یعنی مائة کا عدد مرکب ہے اور معطوف یعنی دوہم اور فقیر حبیبہ معدود مفرد ہے، لہذا مذکورہ دونوں مثالوں میں عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہوگا کہ کل کا کل معطوف کی جنس سے ہے یعنی معطوف علیہ میں جنس و چیزوں کا قرار کیا گیا ہے وہ کیسی مثال میں درہم ہوں گے اور دوسری مثال میں گھبون (یعنی سقیر گھبون)

**نوٹ:** عدد مرکب اور معدود مفرد کا مطلب | عدد مرکب کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدد دو سے زائد ہو مثلاً ثلثہ، اربعہ، مائة وغیرہ اور معدود مفرد کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی جنس سے کم ہو مثلاً وہ خشبہ ہو یا وہ حدادوں کو مفردی کہیں گے کیونکہ مفرد کا تھان یہاں مرکب سے ہے نہ کہ خشبہ سے، لہذا ہمزہ مخفی للفلان علی مائة ودرهم کا ہے۔ یہی نظم للفلان علی مائة ودرهمان اور للفلان علی مائة وفضیر حبیبہ کا ہے۔

۲۔ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں عدد کا ذکر ہو تو معطوف مطلق و موزونی شئی ہو یا نہ ہو جیسے للفلان علی

جاءة وثلاثة ثواب یا یصلان علی ماء وثلاثة دراهم یا یصلان علی ماء وثلاثة عقیقہ، ہر ہے کہ معطوف علیہ میں  
 عدد مذکور ہے یعنی ماء، ہر معطوف میں بھی عدد مذکور ہے یعنی عقیقہ اب مذکور ہیں مثالوں کے اندر معطوف علیہ اپنے  
 معطوف کی جنس سے ہوگا یعنی کبیل مثال میں مرقا کا تعلق پڑے سے ہوگا مرقا بنظم یہ کہنا چاہتا ہے کہ قلائع سے میرے  
 پاس ایک مرقع تھیں کپڑے ہیں۔ جیسے کوئی آدنی احد و عشرون درہم ہے جو جس طرح عشرون معطوف کا تعلق درہم  
 سے ہے، اسی طرح معطوف علیہ یعنی احد کا تعلق بھی درہم سے ہے۔ اب تکھم کا مقصد یہ ہے کہ میرے پاس ایک اور تھیں یعنی  
 ایکس درہم ہیں اور دوسری مثال میں ماء کا تعلق درہم سے ہے اور تکھم کا مقصد ایک مرقع درہم کا اعتراف کرنا ہے  
 اور تیسری مثال میں ماء کا تعلق غلاموں سے ہے اور تکھم کا مقصد ایک سو تین غلاموں کا اعتراف کرنا ہے لہذا مذکور ہیں  
 مثالوں میں معطوف علیہ تین معطوف کی جنس سے ہوئی البتہ محکم کا یہ کہ اعتبار سے ماء کی تین مرقع دہائی اور عقیقہ کی تین  
 سے معطوف نہ سکیں، ہوا نہ دروزنی نیز ہوا نہ ہی معطوف میں عدد کا ذکر نہ ہو (مگر) اس تیسری صورت میں یہ بھی  
 دونوں صورتوں کی شرطیں معدوم ہیں، اسی کو مصنف نے بخلاف قولہ ماء وثوب و ماء و شافعی سے بیان کیا ہے۔  
 ظاہر ہے کہ ان دونوں مثالوں میں ثوب اور شافعی میں نہ ہوگا ذکر ہے اور نہ ہی یہ دونوں چیزیں سنی ہر موزونی ہیں بلکہ  
 پڑنا پ کر فروقت ہوتا ہے اور تیسری مثال کے لہذا اس تیسری قسم سے اندر طرح بیع کے نزدیک معطوف اپنے معطوف  
 علیہ کا بیان و قیاس ہوگا اور وہ جو معطوف علیہ ہے اس کا تعلق ثوب یا شافعی سے نہ ہوگا، بلکہ تکھم کو اپنی ہر او بیان کرنی ہوگی  
 کہ عاقبت سے میری ہر او بلاں چیز ہے اور پہلی قسم کے اندر عطف کے بیان ہونے اور تیسری قسم کے اندر عطف کے  
 بیان نہ ہونے کا وجہ کو مصنف نے و حصص ذلك الخ سے بیان کیا ہے (اور دوسری قسم کا تکھم اپنی قسم میں ہے۔ مگر  
 دوسری قسم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے دوام مصنف نے، نے ہیں کہ عطف الواحد علی الجملة والجملة علی عطف کا بیان  
 ہوا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص سے جو مادہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھنے اور وہ ممکن نہ ہو سکتی معطوف ممکن  
 اور موزونی نہیں ہوا اور ہی قسم دوم میں ہے جتنی معطوف میں حد کا ذکر نہ ہو خواہ وہ ممکن ہر موزونی ہو یا نہ ہو، لہذا قسم  
 دوم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا ہر خلاف تیسری قسم لفظان عطفی ماء وثوب و ماء و شافعی کے کہ اس کے  
 اندر ثوب اور شافعی پر عطف المفرد علی الجملة والجملة کے قابل ہے تو ہیں ہر دوسری قسم معطوف ہے کہ پڑا اور تیسری قسم  
 موزونی نہیں ہیں اور عام معاملات میں یہ دونوں چیزیں احد میں اپنی جنس یعنی ذریعہ میں درج ہیں البتہ بیع حکم کے  
 اندر یہ چیزیں مادہ میں ثابت ہو سکتی ہیں و ماء وثوب و ماء و شافعی کے اندر معطوف میں عدد کا بھی ذکر نہیں ہے، لہذا  
 حرف لحن کے نزدیک اس تیسری قسم میں عطف بیان کے لئے نہیں ہوگا حضرت امام ابو یوسف نے، نے ہیں کہ اسی اصل  
 (عطف) پر قیاس کرتے ہوئے ماء و شافعی اور ماء و ثوب میں بھی عطف بیان کے لئے ہوگا یعنی جس طرح بیس  
 شکلیں ہیں عطف بیان کے لئے تھا اور ہر معطوف و معطوف علیہ ہر واحد کے تھے اور دونوں کی تیسری قسم میں  
 ہی احد و عشرون درہم کی طرح ماء و شافعی و ماء و ثوب سے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا اور

مختلف قسم کی مراد یہ ہوگی کہ فلاں کے سرے پر صائب سوا ایک کپڑے اور ایک سوا ایک بکریاں چرا۔

نوٹ: مصنف کی مہارت عطف الواحد سے مراد عطف الغیر ہے اور مفرد کا تقاضا یہاں محرب سے ہے۔  
مفرد سے مراد واحد اور مثبت دونوں ہیں جیسے کہ اس طرف اشارہ کر دیا گیا

### اختیاری مطالعه

**معصومہ** : معصومہ کی پران کر وہ تین قسم میں سے ہوگی دو قسموں میں معصومہ کا بیان کے لئے ہوتا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، وہ شافعی کے نزدیک نہیں (بلکہ امام شافعی کے نزدیک عظم سے اس کی مراد معلوم کی جاتی ہے) کی) کیونکہ عطف کو بیان کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معصوم اور معصومہ میں خیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہانہ عین مافہ و ثوب یا مافہ و شافعی عطف بیان کے لئے نہیں ہوتا۔ مثلاً معصومہ ہے معصومہ۔ یہ کے لئے عین اور شافعی کے لئے مافہ و ثوب کی طرف سے جواب ہے یہ کہ مطلق کام سے مراد کہنے کی وجہ سے لوگوں کی ہمت یہ ہوگئی ہے کہ معصومہ علیہ سے تیسرے کو عطف کر دیتے ہیں اور ہر اختلاف معصومہ کو معصومہ علیہ کے لئے نہیں ہے بلکہ معصومہ و معصومہ علیہ میں تفرق ہوتا ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معصومہ علیہ کی تیسرے معصومہ ہے جو معصومہ علیہ کی جنس سے ہے نیز معصومہ اور معصومہ علیہ والاں ہوتا ہے۔ واضح ہے کہ یہی جیسے متضاد و متضاد الیہ لہذا معصومہ و معصومہ علیہ دونوں کا تعظیم ایک ہوگا اور جو مراد معصومہ کی ہے اس کی جنس سے معصومہ علیہ کی بھی مراد ہوگی۔

[illegible]

فصل وأما بيان التبديل وهو النسخ فيحذف ذلك من معاجم القسوم ولا يجوز ذلك في المعاجم

**Abstract**

اور ہر حال بیانِ تہذیب اور روش ہے تو وہ صاحبِ اثر بہت ہی حرف سے قہار ہے مگر ہندوؤں کی طرف سے جائز نہیں ہے۔

**تشریح:** آیات کے اقسام میں سے ایک قسم یہاں تہذیبی بھی ہے، جیسا کہ تہذیب کے معنی حکم، راقی کو بد کرنے کے ہیں اور جان تہذیب کو فتح سے بھی موسم کیا جاتا ہے اور فتح کے انوی معنی زوال کرنے اور تخریب کرنے کے ہیں اور سو دوسرے اللہ جی تہذیب اور فتح قرآن کریم میں استعمال ہیں۔ مثلاً جیسے ماضیخ من آیتہ او کٹھانات بختہ جنتھا، افو بطنھا۔ تہذیبی جیسے واد اجڈلنا ایہ مکان آیتہ اور فتح کے اسلحہ جی معنی میں، انکلاف سنا اور اس انکلاف کی وجہ

سے اس امر میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا کہ بیان تبدیل جس کو سن بھی کہتے ہیں بیان میں داخل ہے بھی یا نہیں چنانچہ بعض اصحاب کے نزدیک بیان تبدیل یعنی سن بیان میں داخل نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ کے معنی حکم سابق کو ختم کر دینے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ بیان اس کو کہہ جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ حکم کو رفع اور ختم کرتا ہو لیکن عدل مفسر الاسلام اور ان کے شیعیان (جبرہ کے مصنف) کے نزدیک بیان تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے بیان کے قبیل سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں بلکہ سابق حکم کی انتہائی اور آخری مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور یہ تبدیل بنیادوں کے حکم کے اعتبار سے ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کو تو پہلے سے ہی معلوم تھا کہ کو کتنا حکم کب تک باقی رہنا ہے اور کہ ختم ہو جاتا ہے جیسے مثلاً شراب کا پڑنا، اسلام میں جائز تھا اور اس کی حلت بندوں کے خیال میں بیٹھ بیٹھ کر کے لئے تھی مگر اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ جس حکم کی انتہائی اور آخری مدت فلاں وقت اور فلاں تاریخ ہے چنانچہ شریعت کی طرف سے شراب کا حرام قرار دیا جاتا ہو اس کی حلت کا نسخ ہے یعنی حلت کی انتہائی مدت کو بیان اور ظاہر کرنا ہے لہذا جب نسخ کی تعریف میں بیان اور ظاہر کرنے کا ملبوم موجود ہے تو نسخ جنی بیان تبدیل بھی بیان کے قبیل سے ہے اور اس کو بیان کے اقسام میں شمار کرنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔ (مصنف کتاب چونکہ عدل مفسر الاسلام کا اقرار کرتے ہیں تو مصنف سے نزدیک بیان تبدیل بیان کے قبیل سے ہے) **فَيَجْعَلُ ذَلِكَ الْعِلْمَ بِأَنَّهُ** کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیان تبدیل کا دوسرا نام نسخ بھی ہے تو مصنف فرماتے ہیں کہ نسخ صرف صاحب شریعت یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے لیکن بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے کیونکہ بند جب تصرف کرتا ہے مثلاً کسی چیز کا اقرار یا طلاق وغیرہ تو وہ شریعت کی نظر میں صحیح بنا جاتا ہے لہذا جب کوئی چیز صحیح اور ثابت ہو گئی تو پھر بندے کو اس کا نسخ کرنا اور اس کا بدل صحیح نہیں ہوگا البتہ نسخ کے طائر اور تمام بیانات بندوں کی طرف سے درست ہیں اور ہر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کوہ میں نسخ کا موجود ہونا چونکہ کام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو الہی اور ہے جیسا کہ قرآن میں ہے **وَمَا يَنْفَعُ غِيَابُ الْمُرْسَلِينَ** اور ایک شعر ہے

مصطفیٰ ہرگز نہ مکتے تا نہ مکتے جبرئیل  
چربیش ہرگز نہ مکتے تا نہ مکتے کرد مجر

اسی طرح

مکتے از مکتے  
مکتے از مکتے

لہذا جب کام رسول الہی ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کوہ میں نسخ کا جاری ہونا منجانب اللہ ہی ہے نہ کہ منجانب الرسول (فد) اعتراض۔

### اختیاری مطالعہ

عدل مفسر الاسلام کے نزدیک بیان کی سب سے حسنیس ہیں اور مصنف نے بھی انہیں کا اقرار کیا ہے اور عبور طارحی کے کائن

یوں ایک ایسا تجربہ کرے۔ جسے جان مانتے ہی نہیں اور بیان کرنا بھی نہیں آتا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا نَظَرُ السُّبْحَةِ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّهُ نَسِخَ الْحَكْمَ وَلَا يَحْزُرُ الرُّجُوعُ عَنِ الْإِفْرَادِ وَالْعَلَّاقِ وَالْحَتَّافِ لِأَنَّهُ نَسِخَ وَنَسِيَ لِلْعَبْدِ غُلَّتْ

### ترجمہ

اور یہی تمام پر (کہ سب بندوں کی طرف سے جائز نہیں اکل کا کُل سے مستثنیٰ کرنا۔ بل ہے اس کے کہ وہ عموماً منسوخ کر دیا ہے اور اگر اس قدر احتیاط سے رجوع جائز نہیں ہے جس کے کہ وہ (رجوع میں اکثر اور غیر) فتح ہے اور بعد کے لئے نہ جائز نہیں ہے۔ (علامہ یہ ظاہر ہے کہ بندے کے لئے رجوع میں اگر قرار دیا جائے تو یہ جائز نہیں ہے)

**تشریح**۔ وَعَلَىٰ هَذَا قی علیٰ اَنَّ النسخ لا یحوز من العباد جب مائیں میں آپ حضرات نے یہ تہبط پر چلایا کہ سب بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے تو کُل کا استثناء کُل سے راجح اور عام منسوخ کرنے کے ہے بعد اس کے سے جائز نہیں ہوگا جیسے کوئی شخص کہے کہ اے اللہ کے بندوں میں سے میں تمہاری توبہ درست نہیں ہوگا۔ جی طرح مثلاً کوئی شخص کہے کہ اے اللہ تعالیٰ! میں نے سب پر تو کُل کی گرسب کو توبہ درست نہیں ہے، الغرض کُل کا استثناء کُل سے راجح نہیں ہے بلکہ اس سے کُل عام اور رجوع میں اکثر اور لازماً ہے جو اکثر منسوخ فرماتے ہیں وَلَا یَحْزُرُ الرُّجُوعُ عَنِ الْإِفْرَادِ کہ اگر اس کے بعد اس سے رجوع کرنا اور طلاق اپنے کے بعد اس سے رجوع کرنا اور عظام آزاد کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا یہ حکم کو منسوخ کرتے ہیں کُل بندوں کو نہیں دیا ہے بلکہ اس کا اختیار صرف اللہ کو ہے لہذا استثناء مانگ کر اس لئے جو توبہ کی صرف ایک شکل ہے اور وہ یہ ہے کہ مستثنیٰ کے الفاظ مستثنیٰ نہ کے الفاظ سے بدلے ہوئے ہوں مثلاً حَتَّافِ یعنی وہ کہے کہ اے اللہ تعالیٰ! میں نے توبہ کی محضہ و فوفانہ و ریسب یعنی تمام عورتوں کو طلاق اس کے بعد اس کے بعد اس کے اور توبہ کے اس کی جملہ توبہاں میں تین عورتیں تھیں تو یہ توبہ مستثنیٰ کے الفاظ مستثنیٰ نہ کے الفاظ سے بدلے ہوئے ہیں اس لئے اس کی کوئی بھی توبہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

### اختیاری مطالعہ

اگر مائیں اور مائیں کے ذریعہ میں اور غفیر جہاد کا استثناء بھی ہے اور حاکم کے نزدیک غفیر و غفیر سے ائمہ کا بھی ہے۔

وَمَا قَالَ نَفْلًا عَلَى الْفَرَضِ أَوْ تَمَنٍّ تَسْبِيحٍ وَقَالَ وَهِيَ رُبُوفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِّلْفَتْحِ عَلَيْهِمَا فَيُصْبِحُ مَوْضِعًا لِّهَوِّ بَيَانٍ لِّلْفَتْحِ عَنِ امْرِ حَبِطَةً فَلَا يَصِحُّ رَأْيُ وَاحِدٍ وَلَوْ قَالَ نَفْلًا عَلَى الْفَرَضِ مِنْ تَمَنٍّ خَارِجَةٍ بِاعْتِبَارِهَا وَلَمْ يَفْتَحْهَا وَتَحْدِثُ لَا تَقْرَأُ لَهَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِّلْفَتْحِ عَنِ امْرِ حَبِطَةً لِأَنَّ الْإِفْرَادَ يَلْزَمُ الْفَرَادَ بِالْفَتْحِ فَهُوَ بِالْفَتْحِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَصْبُوحِ إِذْ لَوْ هُنْتُ قُلْتُ نَقِصَ يَنْقُصُ الْفَتْحُ فَلَا يَنْقُصُ الْفَتْحُ لَا مَنَّا

## ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں فرض، یہ کہانوں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں صحیح کا ضمن، اور کہا کہ وہ ایک ہزار کھوئے ہیں، تو یہ (فراہم وہی ذیوقت) سامعین کے نزدیک بیانِ تفسیر ہوگا پس یہ قول موصول صحیح ہوگا اور وہ (وہی ذیوقت) امام صاحب کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے پس وہ صحیح نہیں ہوگا اگرچہ موصولی کہنا ہو ولو قال النج اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں اس بات کی کہ شخص سے جو اس فلاں نے مجھ کو سچائی ہے اور میں نے اس بات پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی اثر (وجود یا نشان وغیرہ) بھی نہیں ہے تو یہ امام صاحب کے نزدیک (الم قبضہا) بیانِ تبدیل ہے اس لئے کہ لاؤ میں اس کا اقرار بیع کے ہلاک ہونے کے وقت اس پر قبضہ کا بھی اقرار ہے کیونکہ اگر قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع ہی ختم ہو جاتی ہے پس شخص بھی لازم نہیں رہے گا۔

**تشریح:** داخل کے اندر بیانِ تفسیر والی فصل کے آخر میں مصنف نے فرمایا کہ کہ بیانِ تبدیل کی فصل میں چند اختلافی مسائل بیان کئے جائیں گے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسائل بیانِ تفسیر کے قبیل سے ہیں کہ جو موصول صحیح ہوتے ہیں نہ کہ موصول یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے نہ موصول اور نہ موصول یا بیانِ تبدیل ان مسائل کے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا لفلان علی ألف فرض أو نصف النبیع (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار دینے ہیں فرض کے یا نصف کے یا نصف کے) پھر اس کے فوراً بعد اس نے وہی ذیوقت کہہ دیا (اور وہ کھوئے ہیں) تو وہی ذیوقت امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے جو نہ موصول صحیح ہوگا اور نہ موصول یا بیانِ تبدیل اس وجہ سے ہے کہ قائل کے قول لفلان علی ألف سے، یہ ظاہر ہے کہ ایک ہزار کھرے ہیں نہ کہ کھوئے کیونکہ فرض کے اندر تو لوگ محض کھرے ہی روپیہ لیتے دیتے ہیں تاکہ مرضی کی ضرورت پوری ہو سکے اور ضمن صحیح میں تو کھوئے ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے کیونکہ تصدیق کا سلامت من العیب ہو، ضروری ہے حالانکہ کھوئے ہونا عیب ہے لہذا بقر کے کلام میں نصف سے کھرے دو پیہ مراد ہیں اور پھر اس نے وہی ذیوقت کہا تو اس کا وہی ذیوقت کہنا کھرے دو پیوں کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا ہے جو محمول تھا کے ہے جو بندہ کی جانب سے جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے یہ جملہ پہلے جملہ کے فوراً بعد ہی یوں نہ بولا ہو لہذا اس کو ایک ہزار لکھ سے ہی ارادہ کرنے پڑیں گے۔

**نکات:** لفظ فرض یا ضمن اسباق کے بجائے اگر اس نے غصب یا رد کہا اور پھر اس کے بعد وہی ذیوقت کہا تو وہی ذیوقت کہنا بلا اختلاف موصول بھی صحیح ہوگا اور موصول بھی اس لئے کہ غصب اور رد بیعت میں عمدہ یعنی نیک ہونا ضروری نہیں ہیں، بلکہ جیسے غصب نیک ہے، جیسے کسی نے نمانت رکھے تھے ایسے ہی سکے واجب الاداء ہوں گے، مما میں فرماتے ہیں کہ لفلان علی ألف فرض أو نصف النبیع کے بعد اگر قائل نے وہی ذیوقت کہا تو اس کا وہی ذیوقت کہنا بیانِ تفسیر ہے اور جو اس کی یہ ہے کہ قائل کے کلام میں لفظ ألف مطلق ہے جس میں کھرے کھوئے کی وضاحت نہیں ہے مگر ظاہر کھرے ہونا ہی ہے پھر اس کے بعد قائل وہی ذیوقت کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر

کر رہا ہے لہذا اس کا قول وہی ذوق بیان تغیر ہے نہ کہ بیان تبدیلی لہذا وہی ذوق ہے کلام سے موصولہ لہذا تو صحیح ہوگا نہ کہ مفسوفا۔ اسی طرح دوسرا مختلف غیر مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ لفلان علی الف میں ضمن حمایتہ باغنیہا کہ فلاں کے سرے سے ایک ہزار ہیں ایک باغی کے شمن کے جو باغی بائج نے مجھ کو بتائی ہے پھر اس کے بعد اس نے وَلَمْ أَفِيضْهَا کہا (پہلے میں نے اس باغی پر قبضہ نہیں کیا) اور باندی کا اس کے پاس کوئی نام و نشان بھی نہیں ہے تو اس کا وَلَمْ أَفِيضْهَا کہنا بیان تبدیلی ہے کیونکہ کلام سابق جتنی فلعلا علی الف الف سے جس نے اپنے اوپر ایک ہزار کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور لازم شمن کا اقرار اس بات کو بھی اقرار ہے کہ قبضہ یعنی باندی ہلاک ہونے کے وقت اس کے قبضہ میں تھی لہذا قبضہ کا بھی اقرار ہو گیا کیونکہ اگر صحیح مشتری کے قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو قبضہ ہی صحیح ہو جاتی ہے اور مشتری پر شمن بھی لازم نہیں ہوتا، لہذا جب مشتری نے لازم شمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے پھر وَلَمْ أَفِيضْهَا کہہ کر اس قبضہ سے رجوع کر رہا ہے اور ضمناً ضرر شمن سے بھی رجوع ہے اور رجوع عن ال اقرار بیان تبدیلی اور صحیح ہے اور یہ بندہ کی طرف سے جائز نہیں ہے لہذا مشتری کو ایک ہزار روپیہ ادا کرنے کے لازم ہوں گے اور اس کا قولی لم اقبضہا نہ موصول صحیح ہوگا اور نہ ہی مفسوفا یہ تمام تر تعصبات امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ قل کا قول وَلَمْ أَفِيضْهَا بیان تغیر ہے کیونکہ قبضہ میں دونوں خصال ہیں کہ قبضہ پر قبضہ ہوا نہیں مگر ظاہر یہ حال نکلا ہے کہ جب لازم شمن کا اقرار کر رہا ہے تو امید ہے کہ اس نے قبضہ بھی کر لیا ہوگا اب وہ وَلَمْ أَفِيضْهَا کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو تغیر کر رہا ہے اور یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے صحیح پر قبضہ نہیں کیا لہذا جب صحیح پر قبضہ ہی نہیں ہوا تو میرے ذمہ ایک ہزار بھی لازم نہ ہوں گے لہذا وَلَمْ أَفِيضْهَا بیان تغیر ہے اور یہ موصول تو صحیح ہوگا مفسوفا صحیح نہ ہوگا لہذا اگر کلام اول بول کر آخر سے وَلَمْ أَفِيضْهَا کہہ کر تو اس کا یہ کہنا ہے کہ اور کا لازم ہوگا اور اس کو ایک ہزار ادا کرنا ضروری ہوگا

### اختیاری مطالعہ

صحیح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ پہلے کے متذکرین آسان حکم دیتے ہیں یہ پھر میں میں ثواب زیادہ و نیز زمانہ کے اعتبار سے بندوں کے حالات بدلتے رہتے ہیں تو جتنی مسئلے ہوتے ہیں اسی طرح کائنات تعالیٰ حکم دیتا رہتے ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے: چنانچہ جگہ نہیں ہوتا ہے بلکہ واجب الیقین میں جیسے ایمان یافتہ سے متعلق الذل میں جیسے فقر کا قبضہ ہوتا ہے ان احکام میں جو بعض حق ثابت ثابت ہو چکے خالدين غلبہ اہذا، و جاعلون الدين ايجولا فوق الدين مھروا الی ہرم الفیاضہ ہم خبر میں خود دانش کے متعلق ہو یا استیصال کے یہ ان چیزوں میں جو صرف مذہبی ذات ہادی خانی کو ضروری احکام میں صحیح ہو سکتے ہیں نہ کہ اصولی ہیں اور عقائد وغیرہ میں۔

ملاحظہ فرمائیے: سلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی ہو سکتا ہے اس کے بعد نہیں رہتا صحیح کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ تو ہے جس نے مفسوفا کے بارے میں جواب دے تو فرمائی ہو۔

الْحَدَّثُ الثَّامِي لِي سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ غَدَةِ الْإِثْمِلِ وَالْخَصِي



### ترجمہ

دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے اور دو (سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ریت اور نگر یوں کے بعد سے زمانہ ہیں (مراؤ اکثر کو بیان کرتا ہے)

**تفسیر:** دوسری بحث سنت رسول اللہ ﷺ کے بیان میں ہے، اور سنت کی تعداد ریت اور نگر یوں کے بعد سے بھی زمانہ ہیں یعنی سنتیں کثیر تعداد میں ہیں، سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں چنانچہ قرآن میں ہے وَتُكُنْ لِحَدِّ لِسْمِ اللَّهِ لِبَدْلًا دوسری جگہ ہے سُنَّةٌ مِمَّنْ لَّدَاؤْمَلْنَا فَلَئكَ الْعِوَضُ اور اصطلاح شرع میں سنت کے دو معنی ہیں ۱۔ ظاہری عبادت کہ جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عتاب نکلتا ہوتا ہے ۲۔ کیا صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات اور یہاں تک دوسری قسم تصور ہے اور تقریرات کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی کے قول کو سن کر یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت اختیار کرنا اور اس پر تکبیر نہ کرنا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گواہ (ایک) ہوا کا نام) تعالیٰ تعنی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر تکبیر نہیں کی نیز لفظ سنت صحابہ کے اقوال و افعال پر بھی بولا جاتا ہے اسی لئے مصنف نے لفظ سنت استعمال کیا، اور البحت النہائی فی سنۃ رسول اللہ کیا تا کہ یہ لفظ بھی تعنی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر کو بھی شامل رہے اور صحابہ کرام کے قول و فعل کو بھی شامل رہے جیسا کہ رمضان شریف میں باجماعت تراویح کی ۲۰ رکعات پڑھنا سنت صحابہ ہے اور لفظ حدیث اور خبر صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر بولا جاتا ہے یعنی سنت تو ایسا ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور تقریر پر اور یہ تمام تر تفصیلات الہی اصول کے یہاں ہے اور پھر لغت کی اصطلاح میں سنت اور حدیث اور خبر تینوں مترادف الفاظ ہیں اور ان سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال و تقریرات اور صحابہ کے اقوال و افعال و تقریرات ہیں۔

الْمُخْتَلَفَةُ سُنَّةٌ خُصَّتْ بِطَرِيقَةِ شَرِيعَةٍ جَمَعَ سُنَنَ ، الْمُرْتَمِلَ رِيسَةٍ ، جَمَعَ زَمَانَ ، الْعَصَى مَعَكَرَى ، وَاحِدٌ خَصَامَةٌ ، جَمَعَ خَصِيَّاتٍ وَجَسَبِيٍّ وَخَصِيٍّ

فَصَلَّ فِي الْقِسَامِ الْخَيْرِ ، خَيْرٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِعِزَّةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لَزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ لَا يَزَالُ مِنْ أَطَاعَةِ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهُ فَمَا مَرَّ بِكَ ثَمَرٌ مِنْ بَعْثِ الْحَامِي وَالْعَدَمِ وَالْمُسْتَرْكِ وَالْمُخْتَلَفِ فِي الْكِتَابِ فَهِيَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ فِي بَابِ الْخَيْرِ فِي تَوْبِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهِ بِهِ وَلِهَذَا افْعَلْ صَارَ الْخَيْرُ عَنَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ : اِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِيَتْ بِهِ سَلَا سُنَّةٍ وَهُوَ الْخَوَابِرُ وَفِيَتْ بِهِ طَرِيقٌ شَبَّهَ وَهُوَ الْمُسْتَهْوُزُ وَفِيَتْ بِهِ إِحْتِمَالٌ وَشَبَّهَ وَهُوَ الْأَحَادُ .

### ترجمہ

(یہ) فعل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر علم (اس کے حق ہونے کا مقام



اللہ کے ہے اب ذہن میں یہ اشکال آسکتا ہے کہ جب خبر رسول بہرہ کتاب اللہ سے ہے تو خبر رسول کو کتاب اللہ کی طرح مستور اور قفلی ہونا چاہئے اور خبر پر سن کو تین آموں یعنی متواتر، مشہور، واحد، انکی طرف متقدم بھی نہ ہونا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس کا جواب (۱) انکی تسبیح سے دیا جا رہا ہے کہ خبر رسول میں اس کے نبی ﷺ سے وراثت ہونے میں اور نبی ﷺ کے متصل ہونے میں شبہ ہے، پس شبہ فی الاتصال کی وجہ سے خبر کی تین تیسر ہو گئیں اور کل کی کل تیس خبر متواتر نہیں رہیں اور متصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہی سہیٹ اپنے اور نبی ﷺ کے درمیان تمام واسطوں کو ترک کرے اور کہیں یہ سلسلہ صام و قوام ہو مثلاً انکی صحابی حب سہیٹ نقل کرے کہ انہوں نے وہ حدیث جس سے خواہ اور وہ حدیث سے نقل کی ہے میں روئی ہو ذکر کرے و اس راوی نے جس سے وہ حدیث نبی سے اس کا بھی ذکر کرے، گو یا راوی حدیث سے خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک کے تمام واسطے اگر ذکر ہوں تو راوی کی روایت کردہ وہ حدیث متصل کہانے کی اور اس کو سند بھی کہتے ہیں اور وہ حدیث ایسی نہ ہو بلکہ درمیان میں انقطاع ہو تو اس حدیث کو غیر متصل اللہ اور مرسل کہتے ہیں، انفرادی حدیث جس کی تین تیس ہیں ۱۔ ایک وہ حدیث جو نبی ﷺ سے مباشرت کے تحت کے ساتھ ثابت ہو گویا اس میں کامل درجہ کا اتصال ہوتا ہے اور وہ متواتر ہے۔ ۲۔ وہ حدیث جس میں ایک گزہ یعنی اولی درجہ کا شبہ ہو گویا اس کے اتصال میں صورتہ شبہ ہے اور وہ مشہور ہے ۳۔ وہ حدیث جس کے نبی ﷺ سے وراثت ہونے اور نہ ہونے اور اس کے نبی ﷺ تک متضمن ہونے اور نہ ہونے میں احتمال اور شبہ ہو گویا اس کے اتصال میں صورتہ بھی شبہ ہے اور انکی بھی اور وہ خبر واحد ہے۔

**فائدہ:** مصنف نے فی اقسام الخبر کہہ رہا ہے سنت کے خلاف کیوں استعمال کیا؟

جواب: خبر کا اطلاق تو اس پر آتا ہے اور نہ اس عام، مشترک اور مفرد وغیرہ جو اقسام ہیں ان سب کا تعلق قول سے ہی ہے نہ فعل سے۔ لہذا خبر کا استعمال نہ آتا صحیح ہے۔

فَالْيُسْرُ نَرُ مَا عَفَا جَمَاعَةً غَنِ جَمَاعَةٍ لَا يُبْصَرُ نَوَافِقُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لَكُثْرَتِهِمْ وَافْتِضَالُهُمْ  
هَكَذَا مَثَلُهُ نَقْلُ قُرْنٍ وَافْتِدَادُ الرِّمَكِ بِحَبَابٍ وَمُقَادِيرُ الزُّكُوفِ .

### ترجمہ

یہں خواہ اور وہ ہے جس کو ایک بنا مت سے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل یہ جو بن کا ان کی کثرت کی وجہ سے  
کتاب میں متضمن ہونا مستحسن نہ ہو، مگر جب اسے صاحب (آخری راوی تک) اور خبر انی طرح (کثرت رواۃ کے ساتھ)  
متضمن ہونا چاہئے، اس کی مثال قرآن کریم اور قرآنی راویوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقداروں کا متحمل ہونا ہے۔

توضیح: اس مہارت میں مختلف خبر متواتر کی تو یہ اور اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں اور خبر متواتر ہر علم  
بہرہ انکس کے بعد بیان کریں گے، متواتر اور متصل کا مفید ہے اس کے لغوی معنی کسی شے کے پے در پے اور لگا بڑھنا

والی آتے والی ٹہکی کے ہیں، اصطلاحی تعریف یہ ہے، خیر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو یا جس کو ایک کاتب پر اتفاق کر لینا ان کی کثرت کی وجہ سے مقلد محال ہو اور تھوٹک اسے بھی اسی کثرت سے رواۃ کہے۔ تھ یہ حدیث متصل ہوئی ہو، مگر یا مصنف کتاب کے نزدیک متواتر کی صرف دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ کہ ان راویوں کا بوجہ کثرت کاتب پر اتفاق کر لینا مقلد محال ہو اور دوسری شرط انقصیل ملک خشکلا ہے یعنی راویوں کا یہ کثرت ہو جو یہ ہے بے شمار روایت کے تخری راوی و نقل کے زمانہ تک برابر قاطع و برق ہو گویا یہ کثرت دو صحابہ سے لے کر دوسرے تابعین تک ضروری ہے جتنا کہ کسی اور میں اس کے راوی تھیں سے کم نہ ہوں۔

بعض حضرات نے خیر متواتر میں عدد اور عدالت اور اختلاف و جان کی بھی شرط لگائی ہے، جس کی تشریح اختیار کر کے حدیث کے تحت ذکر کر دی گئی ہے، مگر محققین کے نزدیک یہ شرط ملحوظ نہیں ہے، مصنف نے متواتر کی مثال میں ایک تو قرآن کو پیش کیا ہے مگر یہ واضح رہے کہ یہ مطلق تو اتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی، کیونکہ خبر متواتر کے پائے جاتے اور نہ پائے جاتے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کوئی حدیث متواتر ہے ہی نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ میں کذب علی من عتبدنا فلیتنبہا فلیتنبہا من النار خبر متواتر ہے۔

المائل خبر متواتر کے، جو دو عدم وجود میں اختلاف ہے، اور نقل قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کو ہر زمانہ میں ایک کثیر تعداد پر متفق بھی آئی ہے اور اس کے کسی نقص اور اعراب میں کوئی فرق نہیں آیا لہذا یہ مطلق تو اتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی، یہ بھی یہ وہ ہے کہ نقل قرآن و اتر نقل اور حقیقی کی مثال ہے اور تو اتر معنوی کی مثال صحیح علی النعمین دلی حدیث ہے، اور تو اتر معنوی کا مطلب یہ ہے کہ روایت کے معنی وغیرہ تو ایک ہی ہو، البتہ راویوں نے مختلف الفاظ سے اس معنی کو ادا کیا ہو (یعنی کثیر راویوں نے) مصنف نے خیر متواتر کی دوسری مثال میں واحد اور کلمات کو پیش کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ روایتوں کی تعداد مثلاً خبر میں دو روایت اور تھبہ امر و منشاء میں چار روایت اور مغرب میں تین روایت کا ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، اور اس میں کسی مخرج کا کوئی شک وجہ نہیں ہے، اور دوسری مثال میں متواتر و زکوۃ کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زکوۃ کی مقدار، مقدار، مقدار اور سونا و چاندی میں چالیسواں حصہ واجب ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، علیٰ ہذا اذنیاس و ذکر نصابوں کی مقدار زکوۃ مثلاً پانچ اونٹ پر ایک مری، دس اونٹوں پر دو مریاں اور پندرہ اونٹوں پر تین مریاں وغیرہ (جس کی مزید تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے) سب خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے۔

اختیار علی مطالعہ

محققہ بعض حضرات نے خبر متواتر میں یہ بھی شرط لگائی ہے کہ اس کے راوی نہ کم چار ہوں، قیاس کرتے ہوئے زمانہ کے مروجہ روایتوں کے مطابق کہہ کر دیا جائے گا، وہی خبر متواتر ہونے کا بھی قیاس کرتے ہوئے کئے گئے، جسے رتبہ پر ان کو کلمات، نحو و معنی، تہ و بارہ اور ان میں ہر کوئی سے کم کا مدد بھی لگائی جاتی ہے، ابی ہر دوسرے کو تکرار قرآن میں ہے اللہ عشر نفعاً وادی ایسی ہوں کہ تکرار قرآن میں ہے ان یکنون منکم عشر و ان صبر و ان الع

یاد رہی چالیس ہوں کیونکہ قرآن مجید ہے لَا تَقْبَلُوا مِنَ الْبَیِّنَاتِ حِسْبَةَ الْإِسْلَامِ اس زمانہ میں چالیس تھے یا  
دو ستر ہوں کیونکہ قرآن میں ہے وَاعْتَصِرُوا مِنْ قَوْمِهِ سَبْعِينَ رَجُلًا مِنْ حِمْیَرٍ حَتَّىٰ تُصَوِّرَ لَهُمْ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ آتَتْهُمْ  
بِهِمْ شُرَكَاءَ فَتَمَسَّحُوا بِأَعْيُنِهِمْ فَوَسَّسَ الْغِيظُ لِلْكَافِرِينَ فَوَسَّسَ الْغِيظُ لِلْكَافِرِينَ فَوَسَّسَ الْغِيظُ لِلْكَافِرِينَ  
بِهِمْ شُرَكَاءَ فَتَمَسَّحُوا بِأَعْيُنِهِمْ فَوَسَّسَ الْغِيظُ لِلْكَافِرِينَ فَوَسَّسَ الْغِيظُ لِلْكَافِرِينَ فَوَسَّسَ الْغِيظُ لِلْكَافِرِينَ

وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْآخِرِ لَمْ يَنْتَهَرْ فِي الْغَضْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَفَتِ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ  
فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّىٰ انْصَلَّ بِكَ وَذَلِكَ بِمَنْ حَبِثَ الْمَسْحُ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجَمِ فِي بَابِ  
الرَّجْمِ ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْغَلِيظَ وَيَكُونُ رَدًّا مُكْمَلًا وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ الطَّبَعِيَّةِ  
وَيَكُونُ رَدًّا بِدَعْوَةٍ لَا جَوَازَ بَيْنَ الْفُتُوَا فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَإِنَّمَا لِكَلَامٍ فِي الْآخِرِ

### ترجمہ

اور مشہور وہ خبر ہے جس کا اول (یعنی عہد صحابہ میں اس کا سلسلہ اسناد) آحاد کی طرح ہو پھر وہ خبر دوسرے اور  
تیسرے (تا بیسویں اور چالیسویں) زمانہ میں مشہور ہوگئی ہو اور امت محمدیہ نے اس کو قبول کر لیا ہو پس وہ (قرن ثانی اور  
ثالث میں) متواتر کی طرح ہوگئی ہو حتیٰ کہ یہ حدیث تھک تک اسے مخاطب متصل ہوگئی ہو اور خبر مشہور (کی مثال) جیسے مسح  
علی الخف اور زنا کے باب میں رحمہ کی حدیث ہے، پھر خبر متواتر علم یعنی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے  
مشہور علم صحیح (ایسا علم جس سے اطمینان صدق حاصل ہو) کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے  
درمیان ان دونوں حدیثوں پر عملی ضروری ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے پس کلام (اختلاف) اخبار و آحاد  
میں ہے۔

**تشریح:** خبر مشہور وہ خبر ہے جس کا در اول خبر وہ حدیث کی طرح ہو یعنی اس کے راوی دور صحابہ میں ایک یا دو  
ہوں یا دوسرے اور تیسرے دور میں بھی تا بیسویں کے دور میں یہ حدیث مشہور ہوگئی ہو اور امت نے اس کو  
قبول کر لیا ہو تو کیا دوسرے اور تیسرے دور میں وہ خبر متواتر کی طرح ہوگئی ہو کہ اس کے راوی اچھے کثیر ہو گئے ہوں کہ  
ان کا کذب پر اتفاق حاصل ہوگئی کہ وہ خبر تھک تک یعنی آخری راوی و داخل تک متصل ہوگئی ہو گویا چالیسویں تک درمیان کا  
کوئی راوی منقطع نہ ہو، خبر مشہور کی مثال وضو کے کمر سوزوں پر مسح الی حدیث ہے یعنی قرآن سے تو مطلق سببوں کا دھوا  
ثابت ہے، خواہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو کما فی لَوْلَا لَعَالِي فَأَعَسَلُوا وَخَوَّهَكُمْ وَأَبْلَيْكُمْ أَلَمْ  
تَعْرِفُوا وَأَنصَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُفَّينِ مگر حدیث سے مسح کا جواز ثابت ہے اور یہ حدیث حدیث  
مشہور ہے، حدیث میں ہے يَسْبِيحُ النَّبِيُّ بَرَاءً وَنَيْلَةً وَالصَّبْرُ نَيْلَةُ الْإِيمَانِ وَبِالْيَمِينِ (مقیم ایک دن ایک رات  
مسح کرے اور مسافر تین دن تین رات مسح کرے) اور دوسری مثال رحمہ کی باب الزنا والی حدیث ہے، اَلْتَّبَّ بِالتَّبَّ  
خَلْفَ مَا وَدَّ الرَّجُلُ نَمِ الصَّوْفُ الْيَخْ خَيْرٌ مِنْ الزَّكَاةِ یہ ہے کہ اس سے غم فضلی یعنی غم میں حاصل ہوتا ہے جس میں کسی  
شرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی یعنی جیسا کہ اشیاء کے مشابہ سے غم یعنی دہ کی حاصل ہوتا ہے اس طرح خبر

متواتر سے بھی علم یعنی دقتیں حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کا منکر کافر ہو نہ ہو بلکہ اور اس کی وجہ اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ابو المشهور الخ خرمشہور کا حکم یہ ہے کہ کسی سے علم طریقت حاصل ہوتا ہے یعنی خرمشہور خرمشہور کے درجہ کی توفیق نہیں ہوتی کہ اس سے علم یقین حاصل ہو اور اس کا مسکن کا خرمشہور میں صدق کی جہت غالب ہوتی ہے اور اس کے اندر فی حلقہ سے ثابت ہونے میں صرف اتنی ماضیہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اول دور خرمشہور کا طریق ہوتا ہے، لہذا خرمشہور سے دل نوبہ اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ خرمشہور ہے اور اطمینان کا درجہ یقین سے کم اور ظن غالب سے زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ اطمینان کا جانب ہر جہت مشہور ظن کے کم ہوتی ہے، اور خرمشہور کا مسکن بدعتی اور گمراہ ہے نہ کہ کافرا اور اس کی ہر اعتباری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے مگر خرمشہور خرمشہور دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ خرمشہور میں کلام اور علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ چند شرط کے ساتھ مصنف کے ان پر عمل کا واجب ہونا بیان فرمائیں گے جبکہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ خرمشہور ہر مصلحا کرنا جائز نہیں ہے و انفسہ فی الکتاب النکحہ۔

## اختیاری مطالعه

محققہ انوکھی روایت کو بھی لکھتا ہے صرف ایک مقامی نے نقل کیا ہے اور پھر دوسرے قرنوں میں اور صحابہ میں مشہور ہو گئی ہو، یا پھر اس کی تصدیق نہ ہو، یا نقل کیا ہو جس کا کتاب پر اتفاق کی بنا پر وہ تو ہم کی خبر پر خلیفہ مشہور ہی کہلائے گی نہ کہ خبر متواتر، کیا کہ نہی لکھتا ہے اس روایت کو تصدیق اور علوی صاحب ایک ہے اور یہاں یہ سوال کہ خبر مشہور کی تعریف میں یہ تصدیق ہے کہ دوسرے علوی دلائل میں مشہور ہوئی ہو، لہذا جو حدیث عصر اسی ہی میں مشہور ہو جائے تو وہ خبر متواتر ہو سکتی ہے جیسے کہ خبر مشہور ہے جو اس باب سے کہ خبر مشہور میں مصرعہ جاتی کی تصدیق اس شخص سے کہ تصدیق حضرت اسی (انور نوار حاشیہ ۱۸)

[illegible]

تفسیر: انجیل کی تفسیر میں علامہ اشعمر سے شہرت انجیلی مراد ہے تا کہ تفسیر انجیلی اشیء الفسفا کا محور انجیل کا نام نہ لے۔

**الفلفہ** ثلثت ہے پہلے سے ماش کا اعضاء مانیہ اور من ثلثت ہے تو اس کے لیے یہ دو پر تعمیر کی گئی ہے، ثلثت کی یہ دو طرح حفاف و الحفاف۔ لوجم یہ امر کا صدور، کرا۔ صمدیت طبعی اعضا کا ہر صافیہ ذالہ۔ ۱۱۔

شغول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد أو واحدة عن جماعة أو جماعة عن واحد ولا غير ذلك لعدم إجماع النسخة وهو يوجب العمل به في الأحكام الشرعية بشرط سلام الراوي وعقله وضممه ونقله بك ذلك من رسول الله عليه الصلوة

## وَالسَّلَامُ بِهَذَا الشَّرْحِ

## ترجمہ

بہی ہم کہتے ہیں کہ خبر واحدہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو اور ایوں کہ خود اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ باوجود مشہور نہ کہ پہلے از خبر واحدہ احکام شرعیہ میں علم کو ثابت کرتی ہے راوی کے اسلام اور اس کی عدالت اور اس کے ضبط (قوی لفظ ہوتا) اور اس کی عقل کی شرط کے ساتھ اور وہ خبر تھوٹک اسے مخالف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی شرط (راوی کا مسلمان ہونا، عادل ہونا وغیرہ) کے ساتھ متصل ہو کر پہنچے۔

**تشریح:** خبر واحدہ وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک سے یا ایک سے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے نقل کیا ہو یعنی اس کا راوی ایک ہو یا دو یا چند مگر وہ خبر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اور نہ حدیث تراوی کو خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ناقلین کی تعداد ہزار نہ میں کم رہی ہو یا صحابہ یا تابعین کے زمانہ میں کم رہی ہو اور بعد میں کچھ زیادہ ہو گئی ہو، و صحابہ کے زمانہ میں تعداد کچھ زیادہ ہو اور بعد میں کم ہو گئی ہو، مصنف کی عبارت میں لفظ واحدہ سے مراد صرف راوی واحد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خبر واحدہ کے راویوں کی تعداد حدیث شریعت و حدیث تراوی کو نہ پہنچی ہو اور لفظ جماعت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ جماعت ایسی ہو جو حدیث شریعت کو نہ پہنچی ہو نہ وہ لا عبوراً لظہد الخ سے مصنف نے بیان فرمایا ہے جس کے بعد اس کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے جبکہ حدیث حدیث شریعت کو نہ پہنچی ہو نہ وہ حدیث وایت باوجود کثرت و رواۃ کے خبر واحدہ ہی رہے گی و شریعت کا اعتبار بھی تنہا تابعین کے زمانہ تک ہے اس کے بعد نہیں کیونکہ بعد میں تمام انباء اہل حدیث ہونے کی بناء پر مشہور و معروف ہو گئی ہیں مگر پھر بھی ان کو خبر مشہور نہیں کہہ جائے گا بلکہ خبر واحدہ ہی کہا جائے گا۔

وہو بموجب العمل الخ خبر واحدہ کا حکم یہ ہے اس پر احکام شرعیہ میں (نہ کہ فتاویٰ میں) چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور اس سے نہ قویٰ یعنی حاصل ہوتا ہے نہ نہ علم طہائیت، بلکہ اس سے غلبہ راجح ثابت ہوتا ہے اگرچہ بعض کا کہنا ہے کہ اس سے بھی علم یعنی حاصل ہوتا ہے اور وہ شرائط جن کا خبر واحدہ کے اندہ اس پر عمل واجب ہونے کے لئے پایا جاتا ضروری ہے یہ ہیں ۱۔ راوی مسلمان ہو، نہ اس کا فری خبر پر عمل واجب نہ ہوگا، کیونکہ کافر کی خبر میں کذب کا قوی اندیشہ ہے اور اس کی کوشش دین کے اندام میں ہی صرف ہو سکتی ہے نہ کہ شاعت دین میں ۲۔ راوی عادل ہو، اور عادل کا مطلب یہ ہے کہ وہ پرہیزگار ہوئے کے ساتھ ساتھ سخیہ مزاج رکھتا ہو، مثلاً شاہ راہ پر پیہ شاپ نہ کرتا ہو اسی طرح بازار اور املا میں بیٹے ہوئے کوئی چیز کھاتا پیتا نہ ہو، نہ افسانہ کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ دنیاوی امور کی مانند دنیاوی امور میں بھی کذب و فسق کی پروا نہیں کرتے گا، بلکہ ممکن ہے کہ وہ دنیاوی امور میں بھی کذب بیانی سے کام لے، جیسا کہ کئی شاعر نے کہا ہے۔

صرف نزدیک سے مل سکتا نہیں اونچا مقام

کوئی خوبی ہو تو دشمن بھی کرے کا عجز و نف

آبِ شیریں کوڑھنگ میں بھی شیریں ہی رہے  
آبِ غصہ جامِ بزم میں بھی کرے کھا کھا کام

ح. راوی ضابطہ ہو یعنی راہی کام کو صحیح طریقے سے من کر اور کچھ کراں کو ضبط ہو۔ حفظ کر لے یا طرح پر کے ذریعہ اس کی مخالفت کرے۔ نیز اس شخص کی روایت پر عمل واجب نہ ہو گا جو کام غلط نہ ہو بلکہ سبکی الحفظ اور تشریف باختلاف ہو اور کسی نے نہ کیا ہو۔ نیز غلطی و مخالفت کے بغیر اور کوئی صدق و کذب میں فرق نہ کر سکے گا ح. راوی حائل ہو۔ (یعنی کامل) لہذا مستوفی اور بھی کی جان کر دو روایت پر عمل واجب نہ ہو گا اور مستوفی اس شخص کو کہتے ہیں جس سے بعض افعال متعمدوں جیسے صادر ہوں اور بعض افعال بے مقصود جیسے صادر ہوں اور بچہ کے اندر بھی ثابت ہو سکے کی وجہ سے متعمد تمام نہیں ہوتی کیونکہ عقل کی قہریت طریقت بعد ہوتی ہے اور ان دونوں کی خبر کے بغیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مستوفی اور بچے حدیث کو صحیح طریقے سے محفوظ رکھ کر ان کے بیان پر کامل قدرت نہیں رکھتا یا نہیں لے لہذا راوی کا حائل ہونا ضروری ہے اور ایک یہ ہے بھی کہ اگر کام راہی ہی وقت کلام سنا لے گا جب کہ کام کی ایک صورت ہو اور ایک معنی ہو اور ظاہر ہے کہ معنی بغیر فعل اور خبر کے نہیں ہو سکتے ہیں وہ حدیث سمجھ لیں یعنی آخری راوی وہ ظاہر تک ضرور و شرائط کے ساتھ سند کے اعتبار سے متصل ہو۔ درمیان میں کوئی راوی متعلق نہ ہو۔

الحفظ عند انت مصدر ہے کہ نہ قابل ہو نہ۔

ثُمَّ التَّائِي فِي الْأَصْلِ لِمَسْأَلَةِ تَعْرِفَاتٍ بِالْعَصَمِ وَالْأَحْيَادِ كَتَلْعَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَغَيْدِ اللَّهِ نَبِيٍّ  
مُسْتَوْدَعٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَأَمَّا لَهُمْ رَضَى  
اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ فَإِذَا صَحَّحْتُ حَدِيثَ رَوَيْتُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَكُونُ  
الْعَمَلُ بِرَوَايَتِهِمْ أَقْوَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْفُقَرَاءِ وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَتْ فِيهِ  
حَبْنَةُ سَوَةٍ فِي مَسْأَلَةِ الْغَنِيَّةِ وَتَرَكْتُ تَقْيِيسَ بِهِ وَرَوَى حَدِيثَ تَابِعِ بْنِ نَجَّاشٍ فِي مَسْأَلَةِ  
الْمُحَادَثَةِ وَتَرَكْتُ تَقْيِيسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ أَقْبِيٍّ وَتَرَكْتُ تَقْيِيسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ أَبِي  
مُسْلِمٍ حَدِيثَ السَّهْوِيِّ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكْتُ تَقْيِيسَ بِهِ

11

پھر راوی کی سند میں دو قسمیں ہیں۔ دھراوی جو ہم و اجتہاد کے ساتھ مقبول ہو جسے خلفاء واریہ (ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم) اور عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمر از بن ثابت اور معاذ بن جبل و ان کے مائتہ دلیخ صحابہ رضی اللہ عنہم، انہیں حسب ان کی روایت ہے۔ اس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے۔ ان ائمہ اربعہ پر ماسر کا قیاس پر عمل کرنے سے ان کی ہوگا۔ لہذا اربعہ اور اسی حدیث کے مستند میں اس اعتراض کی حدیث کو روایت کرنے سے ان کی آنکھوں میں پتھر خراخی خراخی اور اس حدیث کی حدیث کے خلاف پھر ہونے والے



قیس کو ترک کر دیا ہے (اور حدیث پر عمل کیا ہے) اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں جو روایں کو (نہا میں) ذکر کرنے کی حدیث پر عمل کیا ہے، اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے قی (کے ذریعہ) متصل و متصلہ کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمدؒ نے ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد بعد ہونے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے (راوی کی قسم بخانی کا بیان آتے رہا ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ راوی کی دو قسمیں بیان کر کے ان کی مرویات میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ راوی کی دو قسمیں ہیں، معروف اور مجهول، پھر معروف کی دو قسمیں ہیں اور مصنفؒ اصول بخلافی کا مقصد بھی صرف انہیں دونوں کو بیان کرتا ہے، پہلی قسم کے راوی وہ ہیں جو علم واجتہاد میں معروف و مشہور ہوں، جیسے خلفاء اور یورعی انہ، عقیلم اور عباد بن طلحہ یعنی عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ ابن عباس، عبداللہ بن عمرؓ اور زید ابن ثابتؓ اور سہاذ ابن جبلیؓ اور انہیں جیسے دیگر حضرات مثلاً ابو موسیٰ اشعرئ، ابی بن کعبؓ اور حضرت عائشہؓ (بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود کے بجانب حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ میں ماہرہ لان حضرات کی روایت کردہ حدیث جب تھوٹک نہیں تو قیاس کے مقابلہ میں ان حضرات کی مرویات یعنی ان حضرات سے روایت کردہ احادیث پر عمل کرنا کافی ہوگا، خواہ وہ روایت قیاس کے موافق ہو یا مخالف اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، جبکہ کہنے والی مشائخ سے ظاہر ہے کہ امام محمدؒ نے ان راویوں کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے جو کہ علم واجتہاد میں معروف ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس کو بالائے طاق رکھ دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اس کے برخلاف ہے جس کو اگر جی چاہے تو اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھا جا سکتا ہے، اب آپ ان راویوں کو ملنا محکم فرمائیے جن کو قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور ان کے راوی معروف باہلم واجتہاد ہیں۔

۱۔ امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ مارنے کے مسئلہ میں حدیث و اعرابی پر عمل کیا ہے جس کے راویوں میں سے ایک راوی حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ بھی ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ہیں اور وہ حدیث قیاس کے بالکل خلاف ہے، حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ جناب نبی کریمؐ نے منیٰ میں کھڑے ہوئے اور علم غایت سے فارغ ہوئے تھے اور آپ کے پیچھے صحابہ آپ کی اقتداء کر رہے تھے، کہ دو راہ نماز ایک اعرابی نے جن کی آنکھ میں کچھ نمی تھی اور وہ ایک تڑپے سے بڑے تھے بعض حضرات جو نماز میں شامل تھے ان کو بھی آنکھ میں نمی پڑی، انہوں نے نماز سے فارغ ہو کر فرمایا میں ضحك منکم فہفہہ فلیعند المؤمنون والصلوة جمعہ یعنی جو شخص قرمیں سے قہقہہ مارے گا اس کو عذاب ہوگا اور نماز، دونوں کو لٹکانے لکھی گئی ہیں، انہوں نے یہ کہنا کہ نماز میں قہقہہ مار کر بیٹھنے سے وضو اور نماز دونوں فاسد ہو جاتی ہیں، لہذا جو شخص اس عمل کا رکاب نہ رہے اس کو از سر نو وضو کر کے نماز پڑھنی چاہئے، تاہم یہ کہ یہ حدیث (ص: صحت الخ) قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا عقائد یہ ہے کہ وضو کا ٹوٹنا خروج نجاست سے ہوتا ہے، حالانکہ بیٹھنے سے خروج نجاست نہیں ہوا اور جب خروج



یہ اسی طرح امام محمدؒ نے فی کے ذریعہ وضوٹھنے کے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے روایت کر دیا۔ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہ اجتہاد میں معروف ہیں۔ حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مَنْ لَمْ يَأْمُرْ بِحِلِّهِ فَلَْيُنْصَرَفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنَ عَالِي صَلَواتِهِمْ يَنْكُفُهُ عَنِّي نَازِلٌ مِنْ جَنِّ مَخْضُوفٍ كُوفِي يَوْمَئِذٍ يَكْسِرُ عِلَّيْ يَوْمَئِذٍ قِيَامُ كُوفٍ بِسَ كَدِ لَوْنِ جَانِے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز پر دُعا کرے یعنی صرف باقی ماند نماز ادا کرے جب تک کہ تنگنہ کی ہو۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ فی کرنے اور کسیر بہرہ جانے سے وضو نہ جائے۔ ہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فی سے وضو نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ تعضیلمہارت کی علت خروجِ نجاست ہے حالانکہ فی نجاست نہیں ہے مگر امام محمدؒ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا، کیونکہ شرع میں یہ منابط تلاقا دیا گیا تھا کہ اگر رادی معروف باہم والہ اجتہاد ہو تو اس کی روایت پر عمل کرے قیاس کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے نزدیک فی اور عرف، تعضیلمہارت نہیں ہیں۔

**نوٹ:** فی سے مراد اہل فی ہے جو نہ مگر ہو اور نہ مگر کی قیاد اس لئے لکھی کہ حدیث میں غلط فی مطلقاً یون کیا ہے اور ضمیمہ کا مدو ہے المطلق يتصرف الي المعترف اور متعارف وہی فی ہے جو نہ مگر کے ہو اور وہ تھے عظم کی نہ ہو۔ (بدائع ص ۱۲۳، ج ۱)

**ہائندہ:** رعا ف کسیر کہتے ہیں یعنی تاک سے خون بہنے کو۔

یہ اسی طرح امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کہ جبکہ مسو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حدیث کے ردوی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فقہ اجتہاد میں معروف ہیں۔ حدیث یہ ہے لکن فی سَنُوْا مَعْدُوْلَانِ بَعْدَ السَّلَامِ ہر سہو کے دو بعد سے ہیں سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جبکہ مسو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ جبکہ مسو سلام پھیرنے کی طاعتی ہے جو نماز میں واقع ہوا ہے اور جب نقصان نماز میں پیش آیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی طاعتی کرنے والی چیز یعنی جبکہ مسو بھی نماز ہی کے اندر ہونا چاہیے اور نماز ہی نماز کے اندر سلام پھیرنے سے پہلے پہلے تک رہتا ہے نہ کہ سلام پھیرنے کے بعد، لہذا قیاس کی رو سے جبکہ مسو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ جبکہ مسو سلام پھیرنے کے بعد، ایسے روای سے مروی ہے جو فقہ اجتہاد میں معروف ہیں اور ضابطہ بھی یہی بیان کیا تھا کہ جو رادی معروف باہم والہ اجتہاد ہو تو اس کی روایت پر عمل کر دیا۔ حدیث کو قیاس پر ختم نہ کرنا دینی ہے۔

**ہائندہ:** امام شافعیؒ نے نزدیک جبکہ مسو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر جبکہ مسو کسی نقصان کی وجہ سے، تو قبل اسلام افضل ہے اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے، تو بعد اسلام افضل ہے، ہر ایک امام کی دلیل اور احواف کی طرف سے ان کا جواب آپ حضرات ان شاء اللہ تعالیٰ ان کی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔

## اختیار فی مطالعہ

مسلک امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحدہ کو ترک کر دیا جائے گا اور جب یہ بیان کرتے ہیں کہ خبر واحدہ میں تو شبہات کثیرہ ہیں مثلاً راوی کو بھوکہ ہو جائے یا اس سے غلطی ہو تو وہ چاہے یا اس کا کوڑب ہو یا اور قیاس میں صرف ایک شے ہے مثلاً شہید اللہ اور یہ بات غایب ہے کہ جس چیز میں صرف ایک ہی شے ہو وہ اس سے منہم ہے جس میں شبہات کثیرہ ہوں جیسا کہ قیاس میں فقط ایک شے ہے مقدم ہوگا۔ اس پر واعدہ ہو قیاس کے مفاد ہے اور اس میں شبہات کثیرہ ہو جو یہ ہیں مگر ہماری دلیل ان شاء اللہ ہے کہ وہ حضرات حدیث کے سامنے اپنی رائے کو ترک کر دیا کرتے تھے معلوم ہوا قیاس کے مقابل میں حدیث پر اس کرنا زیادہ بہتر ہے اس بات سے کہ شیعیان یا بھی روایتیں جو امام صاحب کو قیاس کہتے ہیں مالاخر امام صاحب نے اپنے قیاس کے خبر واحدہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ و قال ان العیون مدین فی اصلہ و اتعا دخلت الشہد فی نقلہ

اللعن: سؤۃ آفت کی راجع السواء الفی فاء فیما ہے (۲) (۳) السہو مصدر نصرہ ہول

وَالْفُسْهُ الثَّانِي مِنَ الْأَوْثَانِ الْمَعْرُوفُونَ بِالْجَفِظِ وَالْعِدَائَةِ قَوْلُ الْأَجْتِهَادِ وَالْفَتْوَى كَأَنَّهُ هَرِيرَةٌ وَأَنْتَ بِنِ مَالِكٍ فَإِذَا صَحَّحْتَ رِوَايَةً مِثْلَهُمَا عِنْدَكَ فَإِنَّ وَاقِفَ الْخَيْرِ الْقِيَاسِ فَلَا خُصَاءَ لِي لَوُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلَى بِثَلَاثَةِ مَخَارِجٍ أَوَّلُهَا هَرِيرَةُ الْوُضُوءِ جَمْعُ خَشَّةِ النَّارِ ثَانِيًا لَهُ أَمِنْ عَنَابِ أَرَانِي لَوْ نَوَاضَاتٍ بِنَاءً مَسْجُونٍ أَكْثَرُ تَقَرُّضًا مِنْهُ لَسَكَنَتْ وَأَمَّا رِوَاةُ الْقِيَاسِ إِذَا لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَيْرٌ لَوُودٌ وَعَلَى هَذَا تَوَكَّلْ أَصْحَابُنَا رِوَايَةً لَمْ يَهْرِيضُوا فِي مُسْنَدِ الْمُصَوِّرَةِ بِالْقِيَاسِ

## توجہ

اور راویوں کی قسم مانی (یعنی دوسری قسم کے راوی) وہ حضرات ہیں کہ جو حفظ (حافظ کا چھامو) اور عدالت میں معرک ہوں نہ کہ اجتہاد و فتویٰ میں جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک کہیں جب ان دونوں حضرات جیسوں کی روایت تھیں ہے اس پہنچو تو اگر خبر، قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی حفا نہیں ہے (یعنی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے) اور اگر وہ خبر، قیاس کے خلاف ہو تو (اس صورت میں) قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس خبر کی مثال جو قیاس کے مخالف ہو وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا ہے کہ اس چیز (کے استعمال کرنے) سے وضو (واجب) ہے جس کو آج بھی کہتے ہیں (یعنی دو چیز تک پہنچائی گئی ہو جیسے رائی، سچ کے وغیرہ) تو حضرت ابو ہریرہ سے حضرت ابن عباس نے کہا کہ یہ یہ ہے کہ اگر آپ کرنا چاہیں تو کیا آپ اس کرنا چاہیں (کے استدلال) کی وجہ سے انہو یہ نہ کریں گے پس حضرت ابو ہریرہ نے عرض کیا کہ میں نے حدیث ابو ہریرہ سے قیاس سے روایا ہے، اس لئے کہ اگر حضرت ابن عباس کے پاس کوئی خبر نہ ہوتی تو حضرت ابن عباس اس خبر کو ضرور روایت کرتے و علیٰ ہذا

المخبر وہی اصل (کہ اگر راوی فقہ و اجتہاد میں معروف نہ ہو تو اس کی روایت کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے) کی بنا پر ہمارے اصحاب احناف نے معمر بن عوف کے مسئلہ میں حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دی ہے۔

**تفسیر:** مصنف نے اس سے قیاس کو ہی لیا۔ جنہیں بیان کی تمہیں، معروف اور مجہول، غیر معروف کی روایت تمہیں ہیں جن میں سے قسم اور بیان تو گنہر چکا ہے، اب یہاں سے مصنف نے تمہیں بیان کا بیان شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر راوی حافظ اور عدالت میں تو معروف ہو مگر فقہ و اجتہاد میں معروف نہ ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور اس میں اختلاف وغیرہ تو ان جیسے محدث کی روایت میں بھٹک کر پھٹنے کو تو دراصل اس سے نہ لی نہیں ہوگی یا تو وہ روایت قیاس کے موافق ہوگی یا قیاس کے مخالف، اگر قیاس کے موافق ہے تو اس پر قیاس کے لازمہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے یعنی اس حدیث پر قیاس کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں ہم نے حدیث کے قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا اس لئے کہ راوی کے غیر فقہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالسنی کر دی ہو جیسا کہ صحابہؓ کے درمیان روایت بالسنی کرنے کا رواج تھا، لہذا راوی کے غیر فقہ ہونے کی صورت میں بھی اگر قیاس پر عمل نہ کیا جائے تو پھر قیاس کا دروازہ ہم لگے ہی بند ہو جائے گا حالانکہ قیاس کا ثبوت قرآن سے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فَاخْذُوا بِلِأَنفُسِكُمْ** اے عترت! وہم عمرہ، والو! تم عبرت حاصل کرو، یعنی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کرو، **فَاخْذُوا بِسُنَنِ** یعنی قیاس ہے نیز دوسری جگہ ارشاد: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُهِيَ لَكُمْ فَسَوْفَ تُعَذِّبُونَ** اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور اس کی نصیحت مان لو، **وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُهِيَ لَكُمْ فَسَوْفَ تُعَذِّبُونَ** نیز حدیث معاذ میں جس اجتہاد کا ذکر ہے اس سے مراد بھی قیاس ہی ہے۔

**نوٹ:** متن میں **فَقَدْ صَحَّحْتُ** سے مراد مصنف بلوٹا ہے نہ یہ کہ روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت ہے، اب آپ حضرت غیر فقہ راوی کی روایت کو رو دے گا، لہذا ہم قیاس کے مخالف ہے اور اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور حدیث یہ ہے **أَوْحَوْهُ بَعْدَ مَعْنَى الشَّارِ** اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے کہنے سے وضو واجب ہے جس کو آگ نے جھوا ہو یعنی چراگ پر پگالی آگ ہو، لہذا اس حدیث کی رو سے اگر کوئی با وضو شخص روٹی تناول کر لے یا چائے پی لے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز کر لے چراگ پر پگالی آگ ہو تو اس کو دوبارہ وضو کرنا ہوگا، جیسا کہ صحابہؓ نے اپنے اہل دور میں فعل صحابہؓ جیسے حضرت عبادہ بن جراحؓ نے ابو ہریرہؓ سے کہ اس میں مالک اور حضرت مالکؓ وغیرہ بھی راوی کے قائل تھے تم صحابہؓ کے لئے آخری دور سے آج تک اس بات پر اجماع ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کہنے سے وضو نہیں ہوگا، بالآخر یہ تفصیل تو سنو! آگ کی کتنی بھیجے تو پھر غرض کرنا ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ یہ نہ فرمائیے کہ اگر آپ پر گرم پانی سے وضو کریں جس کو آگ پر گرم کیا گیا ہو تو کیا اس پر وضو کرنے کی وجہ سے آپ دوبارہ وضو نہ پانی سے وضو کرنا پڑے گی؟ اس پر حضرت ابو ہریرہؓ فرمادے: **نَشَأَ** اور کوئی جب نہ اے مجھے، دیکھئے اس حدیث کا بدخلاف قیاس ہے اور راوی اس کے بقول مصنف نے فقہ میں حضرت ابن عباسؓ نے قیاس کے ذریعہ رد کیا اور کوئی حدیث ذکر

نہیں فرمائی کیونکہ ان کے پاس اس کے رد میں علاوہ قیاس کے کوئی حدیث تھی ہی نہیں، اگر ہوئی تو ابن عباس وغیرہ ذکر فرماتے، کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا زیادہ قوی بات ہے تو ابن عباس کے قیاس کے ذریعہ حدیث ابو ہریرہ کو رد کر دینے سے یہ بات معصوم ہوگئی کہ اگر غیر فقیر راوی کی روایت متعارض قیاس ہو تو اس پر عمل کرنے کے بجائے قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے اسی کو اختیار کیا، اور اب احناف کا یہی مسلک ہے کہ اگر کسی سے کوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں لوٹا اور اس قسم کی روایات کہ جن سے وضو بعد از غسلہ الفار کا حکم ثابت ہوتا ہے ان کے مختلف عبارات دے گئے ہیں، لیکن جملہ ان کے ایک جواب یہ ہے کہ وضو بعد از غسلہ الفار کا حکم منسوخ ہو گیا ہے و اگر حدیث میں وضو سے وضو ہی مراد ہے یعنی ہاتھ سر دھوئے، یا وضو کا حکم احتیاج ہے نہ کہ برائے وجوب نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو نہ کرنا بھی ثابت ہے۔

و علیٰ ہذا النسخ اور اسی ضابطہ کی بناء پر کہ غیر فقیر راوی کی روایت کر وہ حدیث اگر خلاف قیاس ہو تو قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے علمائے احناف نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مصراۃ کے مسئلہ میں روایت کر وہ حدیث کو خلاف قیاس ہونے کا بعد سے ترک کر دیا ہے، حدیث مصراۃ یہ ہے: لَا تَصْرُوا، وَالْبَابُ وَالْفَتْمُ فَتَنَ بِهَا عَنْهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهِيَ بَخِيرٌ انْظُرْ بَعْدَ اَنْ يَحْلِبَهَا اِنْ رَجَعَتْ اَنْفُسُهَا وَاِنْ سَخَطَهَا رَفَعَهَا وَضَاعًا مِنْ فَعْمٍ (ترجمہ) تم لوگ اونٹنی اور بکری کے ختنوں میں دودھ تدک کرو پس جو شخص اس عمل کے بعد (یعنی دودھ روک کے جانے کے بعد) اس اونٹ یا بکری کو خرید لے تو وہ دانتھروں میں سے ایک کے اختیار کے ساتھ ہے۔ دودھ روکنے کے بعد اگر وہ پسند آئے اور وہ اس پر رضی ہو تو اس کو اپنے لئے روک لے، (یہ ایک نظر ہوئی) ع اور اگر وہ اس کو پسند سمجھے تو اس کو بائع کے پاس لوٹا دے اور ایک صاع بھجور بھی دے (یعنی بائع کو دودھ کے بدلہ میں بھجور دے اور یہ دوسری نظر ہے) اور کچھ اس حدیث کے اندر تصریح سے منع کیا گیا ہے اور تصریح باب تعلیل کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں حبس البھائم غن حطب الشبی اَلْبَاسَا وَفَت اَوْ ذَا الْفَتِیع یعنی اونٹنی، بکری کو فروخت کرنے کے ارادہ کے وقت ان کے ختنوں میں چند دان دودھ جھجور سے رکھنا تاکہ اس کے بعد جب مشتری دودھ نکالے تو کثرت لبہ کی وجہ سے وہ دھوکہ میں پھنس کر اس جانور کو زیادہ قیمت پر خرید لے، حالانکہ دو چار دن کے بعد وہ جانور اپنی اصل حالت اور عادت کے مطابق ہی دودھ دے گا نہ کہ زیادہ، ظاہر ہے کہ بائع نے اپنے اس عمل سے مشتری کو دھوکہ دیا ہے، اسی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح سے منع فرمایا ہے اور مصراۃ سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جن کے ختنوں میں مالک نے خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے چند ختنوں کا دودھ روک دیا ہو لہذا اس طرح کی دھوکے باری سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے لیکن اگر کوئی بائع اس طرح کا عمل کر کے اپنے جانور کو فروخت کر دے تو حدیث ہانا میں خریدار کو اس کے دودھ روکنے کے بعد داغ اختیار دے گئے ہیں، اگر چاہے تو اس جانور کو طے شدہ قیمت پر رکھ لے اور اگر چاہے تو اس جانور کو الٹ کر دے اور ساتھ ساتھ اس دودھ کے بدلہ میں جو اس نے استعمال کیا ہے ایک صاع بھجور بھی ادا کرے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جانور کو

واپس کرے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک تعزیر یہ صیغہ نہیں ہے اس لئے کہ بیع و بیع کی سلامتی کو چاہتی ہے اور قلت نہیں سے سلامتی کا وصف نوٹ لیں ہوتا کیونکہ لین اصل بیع نہیں ہے بلکہ اصل بیع جانور ہے اور درودھ شرا بیع ہے تو امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری کو بیع کی واپسی کا کوئی حق نہیں ہے ہاں ایسے اس وقت نہیں کی وجہ سے جانور میں جو کی محسوس ہوئی ہے اس کی کے عوض میں بائع سے اپنے دائرہ دشمن میں سے حسب نقصان پچھو تم واپس لے لے اور دینی یہ بات کہ امام صاحبؒ کا مسلک حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث کے اندر تو مشتری کو بیع واپس کرنے کا اختیار دیا ہے اور بیع کے ساتھ ساتھ بخد بائع کی جو ب استعمل کئے ہوئے درودھ کے عوض میں ایک صاع بھجور دینے کا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا مات قویہ ہے کہ ہلاک شدہ چیز اگر ذوات الاصل میں سے ہو تو اس کا مثل واجب ہوئے جس واصل صوری کہتے ہیں اور اگر وہ ہلاک شدہ چیز ذوات الفعیہ میں سے ہو تو اس کے ہلاک کرنے سے مثل معنوی یعنی فنی کی قیمت واجب ہوتی ہے حالانکہ حدیث کے اندر درودھ کے عوض میں جو ایک صاع بھجور واجب فرمائی ہے، درودھ کا مثل صوری ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ درودھ اور بھجور صوریات میں ہیں اور نہ ایک صاع بھجور کو استعمال شدہ درودھ کی قیمت کہہ سکتا ہے کیونکہ قیمت اپنے مقابلیت میں بیع کی کمی و زیادتی سے متاثر زیادہ ہوتی رہتی ہے، حالانکہ حدیث شریفہ میں درودھ کے عوض میں متعین خریدنے سے ایک صاع بھجور کو لین کیا گیا ہے خواہ مشتری نے درودھ کم استعمال کیا ہو یا زیادہ لیا یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اور مصنفؒ نے منسلک بیان یہ کیا کہ جب حدیث قیاس کے خلاف ہو اور اس کا راوی غیر فقہ ہو تو حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تعزیر صیغہ ہے لہذا اس صیغہ کی وجہ سے مشتری کو حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے بیع کو واپس کرنے اور ساتھ ساتھ ایک صاع بھجور دینے کا اختیار ہے، اور یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اس کو اپنے پاس رکھنے اور اب بابت صرف اتنی رو جاتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ حدیث صحرا اور اس سے قبل حدیث یعنی الوضوء معاً معشہ الغار غیر فقہ کہہ سکتے ہیں لہذا اس کا اختیار ہی مطاع کے تحت دیکھنا چاہئے جو قاکہ سے خالی نہیں ہے۔

### اختیاری مطالعه

[illegible]

راحت نیز اس حدیث معراج کے رد کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ حدیث قرآن اور سنت مشہورہ اور اجماع فقہان کے خلاف ہے۔ قرآن کے خلاف اس طرح ہے کہ قرآن کے اندر اس زیادتی کا بدلہ جس کو مثل ممکن جو مثل کے درجہ بیان کیا گیا ہے یعنی مثل سورۃ نساء سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ زیادتی کا جواز ہی کے کتاب سے ۔ سو اس پر یہ ذکر اس سے زیادہ قابل اللہ تعالیٰ فاعندوا علیہ بعدل ما اعطیہ علیکم وہ لا تخذ مدیۃ معراۃ من ایک صانع مجبور شری کے اشتغال کے ہوئے اور وہاں مثل نہیں ہے۔ دوسری روایت میں کوئی تا سب ہے کہ ایک شری نے دو دو خوار یادہ مقدار کا مال یا اور کم روٹوں سورۃ ن میں کچھ مال لیا ایک ایسا صانع ہے جس کی حدیث معراۃ مشہورہ کے بھی ساتھ ہے کہ ایک حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جس شخص کو مثل ممکن جو مثل سورۃ ن میں مال کی قیمت متعین کی جاتی ہے وہ لائق ایک صانع مجبور کو اس مال کی قیمت بھی نہیں کہاں سزا کرنا نہ تصدیق سنت مشہورہ یہ ہے من اقلن بشفافہ من غلبہ فخرہ غلبہ نصیب شریکہ بان کما فی غورۃ الحدیث اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی غلام میں دو اشیا ہیں اور ایک شریک اپنا حصہ لے کر دوسرے کو آزاد کرنے والے پر لکھو ، والداد ہے چنے شریک کے حصہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اپنا حصہ آزاد کرنے کی وجہ سے دوسرے شریک کے حصہ میں فروغ کیا گیا کتاب وہ جس کو فروغ دیتا ہے کہ سزا لیا اس کے جس میں سے اس پر ایک کا نقصان ہو کر وہ اپنا حصہ لے کر لکھا گیا اور اس کی بقیہ مرضی کے ساتھ لکھو یا تو اس حدیث میں آزاد کرنے والے پر دوسرے شریک کے حصہ کی قیمت کو واجب غیریات اور قیمت مثل مستوی ہے لہذا مثل مستوی کا ثبوت حدیث سے ہو کر لکھا حدیث معراج اس حدیث کے خلاف ہے کیونکہ ایک صانع مجبور اس مال کی قیمت نہیں ہے اور حدیث معراج اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ ہمارے اس بات پر یہ کہ وہ مال و امثال وہ متعین مثل سورۃ کے ذکر پر زیادہ تا ہے اور اسات التیم کا قیمت کے مزید جاننا کہ ایک صانع مجبور دو دو مال میں سورۃ ہے اور اس کی قیمت اور حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری روایت الموضوع معا صنفہ اللہ کو اس لئے راہیں کی گیا کہ جس کے روٹی اور برہمیں بلکہ اس کے دوسرے کی مختلف جوابات میں جن کو اکثر نے ذکر کر دیا ہے۔

حاشیہ۔ پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی معروف باطلہ مال تھا تو اس کی روایت کرنا حدیث کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا مگر یہ بخوار ہے کہ روایت کے تقدیم ہونے کی شرط علم خلاف میں سے یہی مانا جائے تو اسے اور اس کو دوسری میں سے قاضی الودیعہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے مگر امام کریمی اور ان کے متبعین کے نزدیک حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے روایت کا تقدیم ہونا شرط نہیں ہے بلکہ روایت کا عادل و ضابط ہونا کافی ہے بشرطیکہ وہ حدیث کتاب اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو و اما ما حیفہ سبک بھی یہی مسلم ہوتا ہے کو ان کے نزدیک روایت کے تقدیم ہونے کی شرط نہیں ہے۔

و باعتبار اختلاف احوال الزوایة قلنا شرط العمل بتعین الزاوية ان لا یكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وان لا یكون مخالفا للظاهر قال غلبه السلام فكثر لکم الاحادیث تعدی فلا ریبی لکم عنی حدیث فافوضوا علی کتاب اللہ لما راسی فافوضوا وما خالفه فرفضوا۔

### ترجمہ

اور ان میں سے کسی حدیث کے اعتبار سے ہمارے کہنا کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد



کتاب اللہ کے اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور وہ ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو، نئی جلیہ اسلام نے فریقہ کہ میرے بعد تمہارے لئے احادیث کثیر ہو یہ نیکر کی بات جس جب تمہارے سامنے میری چاہ منسوب کر کے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو ایسی جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کرو اور جو مخالف ہو اس کو رد کرو۔

**تشریح:** اس سے قبل آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ بعض راوی فقیر ہوتے ہیں اور انھیں فقیرانہ اور مصنف کے پیر پچھاننے کے بعد اسی مسئلہ میں وہ تحقیق ذلت منہج سے حضرت علی کا قول بھی بیان کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں میں عمر کے راوی ہوتے تھے ہوا کہ اس کی تعلیم عقرب یہ راوی کہنے لگی لہذا یہ بات معصوم کوئی کرداروں کے حالات مختلف ہوتے ہیں راوی جیسے مصنف لگاتے ہیں کہ فقیر داس پر عمل کر کے کی شطاب ہے کہ وہ ایک واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ کتاب اللہ متفق باہل ہے جبکہ واحد میں شہرہ جتا ہے اور جس میں شہرہ ہوا اس کو کتاب کرنا ہوتا ہے، اور یہ واحد حدیث مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو کیونکہ حدیث مشہورہ (نور مجاہد) وہ فقیر مشہورہ (انوں) فتح واحد سے یہ روایتیں ہیں اور ان پر عمل کرنا لازم ہے لہذا فقیر واحد راوی اہل کتاب کے کاجب روایت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو۔

**نوٹ:** مصنف نے حدیث مشہورہ کا تو ذکر کیا مگر حدیث متواترہ اور اس کا ذکر نہیں کیا تو جواب یہ ہے کہ حدیث متواترہ اور جماعت تین الوجود میں اس لئے اس کا ذکر نہیں کیا۔ پھر والا یہ بات معصوم کوئی کہ فقیر واحد ان راویوں کے بھی مخالف نہ ہوئی چاہیے اور فقیر واحد نہ ہر کے بھی مخالف نہ ہو اور عام کے خلاف ہونے کی ایک صورت مصنف نے حدیث انوں کے بعد دوسرے صلوٰۃ مختلفہ الظاہر سے بیان کیا ہے۔ جن کا مطلب یہ ہے کہ اس خبر کو حدیث کا قطع کیا۔ ایسے مسئلہ سے نہ ہونے سے خواہ مخواہ اس سب کو اٹھ پڑتا ہو جس کو معلوم ہونی کہتے ہیں۔ کیونکہ عام واحد سے اس خبر واحد کا تعلق ہونے کے باوجود اس کا صحابہ تابعین کے زمانہ میں مشہور نہ ہوا۔ وہ کھلی خبر واحد روہ جہاں اس کے ضعیف ہونے کی علامت ہے اور خلاف ظاہر ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خبر واحد ان کی بھی نہ ہو کہ جن سے صحیح نے حدیث نہ ہوتی تھی استدلال نہ فرمایا ہو۔ کیونکہ بوقت ضرورت اس حدیث سے استدلال نہ کرنا اس کے لیے مقبول ہونے کی علامت ہے۔ جبکہ انہوں کی تعلیم مثالی اختر نے اصول لکھنؤ کے مقدمے کی عبارت اس صورت میں صلوٰۃ مختلفہ الظاہر عدم اختلاف کے تحت لکھی ہے لہذا اگر کوئی خبر واحد قرآن و حدیث مشہورہ ظاہر کے خلاف نہ ہو تو اس کی عمل میں کیا جائے گا (راوی فقیر یا فقیرانہ) لہذا اس کو رد کر دینا چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رشاد فرمائی ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس میری جانب منسوب کرنے بہت سی حدیثیں آئیں گی جس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کر کے تمہارے سامنے روایت کی جائے تو تم اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو اور وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کرو اور جو مخالف ہو اس کو رد کرو اور کتاب اللہ کے خلاف ہو تو تم اس کو رد کرو اور کتاب اللہ کی حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ یہ واحد

کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو اور سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف نہ ہو۔ اگرچہ اس حدیث میں احادیث نہیں ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ خیر و اہل کی یہ شرط کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اس کو تو اس حدیث میں صراحتاً بیان کیا گیا ہے اور دوسری شرط کہ سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف نہ ہو یہ شرط ایسا حدیث سے دلالتاً سمجھ میں آتی ہے چونکہ سنت مشہورہ پر عمل کرنا لازم ہے، لہذا یہ حدیث اس کے خلاف ہوگی جو ظاہر ہے کہ اس کو روک دیا جائے گا اور وہ ہرگز اس عمل سے روکی نہ ہوگی، لہذا یہ بات ظاہر ہوئی کہ جس مرتبہ خیر و اہل پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اس شرط یہ بھی ضروری ہے کہ وہ سنت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو ورنہ اس طریقہ کی حدیث کا ظاہر کے خلاف ہونا اور اس کا قرین سمایہ و تائید میں مشہور ہونا خود اس کے ضعیف ہونے کی علامت ہے لہذا اس حدیث سے دلالت یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ خیر و اہل کے خلاف نہ ہو یا لحاظ بغیروں کیے نہ جائے۔ سنت مشہورہ کے کتاب اللہ کے مخالف نہ ہونے کی یہ وہی علت ہے جو واحد کے سنت مشہورہ وغیرہ کے خلاف نہ ہونے کی بھی ہے۔ اب علامہ کا حکم یہ تھا کہ جس خیر و اہل میں شرط لکھ کر دے نہیں پائی جائے اس کی مودقتی بھت اور قاضی میں نہیں ہوں بلکہ درود کر دی جائے گی۔

وَنَحْقِيقُ ذَلِكَ بِمَا رَوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتْ الرُّوَاةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ مُؤَبَّرٍ مُخْبِصٍ مُضْجِبٍ وَرَسُولٍ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاعْرُفَ الْمَعْنَى كَذَابِيهِ وَاعْرُفَ ابْنُ جَاءَ مِنْ لَسَنَةِ بَسْمِيعٍ بَعْضُ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِهِ رَسُولٌ نَحْنُ صَنِئْنَا اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَعَ إِلَى قِبَلِهِ فَرَوَى بِغَيْرِ عَقْدٍ رَسُولٌ نَحْنُ صَنِئْنَا اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَبَّرَ الْمَعْنَى وَهُوَ نَظَرُ اللَّهُ الْمَعْنَى لَا يَنْقُذُ وَاعْرُفَ لَمْ يَعْرِفْ نَفَاقَةُ فَرَوَى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَالْمَعْنَى لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ الْأَمْسُ فَظَنُّوا مِنْهَا مَخْلُصًا فَرَوَوْا ذَلِكَ وَاسْتَنْهَرُوا النَّاسَ لِهَذَا الْمَعْنَى وَخَبَرُوا عَنْهُمُ الْمَعْنَى عَلَى الْكُذْبِ وَبَسْمَةِ الْمُشْهُورَةِ.

### ترجمہ

اور اختلاف رواۃ کی تحقیق اس قول میں ہے جو حضرت علی بن ابی طالب سے نقل کیا گیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ روایتی تین قسم پر ہیں۔ ۱۔ سنی غلط اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و صل کی بنا پر اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کئی مبرا اور مجاہد ہوئے اور وہ عربی کی کوئی قیدیت نہ تھی اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کلام کا بعض حصہ سنا، اس کا سنا اس کی ضرورت سے اس نے کچھ سنا اور کچھ نہ سنا، اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی عقلی سرزنش نہ کی اور اس کی قیدیت نہ عرف و نہ تباہاں جان کر اس نے اس کی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے (وہ تباہاں کر دو) الفاظ کے علاوہ سے روایت کر دی (یعنی اپنے اقاہ میں) اس کی عقلی معجز ہوئے اور وہ یہ خیال کر رہا ہے کہ عقلی نہیں ہے۔ یہ امر بتاتی ہے کہ جس کا عقلی قیاس کے سامنے مشہور ہو جس میں اس نے وہ بات روایت کر دی جو اس

کے نہیں تھی اور اپنی طرف سے جھوٹ کہہ دیا پس لوگوں نے اس منافق راوی سے وہ بات سنی، اور اس کو سو منی شخص خیال کیا پھر اس قول پر منافق کو دس روپے سے روایت کر دیا، درودِ اقبال (روایت منافق) لوگوں کے درمیان مشہور ہو گیا، لہذا اسی وجہ (احوالِ روایۃ کا اختلاف) سے خبر واحد کو کتاب اللہ پر اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

**تشریح:** نقلی ازیں مصنف نے بیان کیا تھا کہ روایوں کے احوال میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کا حکم دیا تھا، اب مصنف اختلافِ حوالیہ روایۃ کی تحقیق پیش کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے ہمیں میں منظور ہیں، راوی سومن اور نقض ہو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا، پھر اس نے آپ کے کلام کی سراد کو کا منقہ کچھ ہو، دینیاتی سومن جو کسی قبیلہ سے آپ کے پاس آیا، اور آپ کے کلام کا کچھ حصہ سنا اور آپ کے کلام کی حقیقت اور اس کی سراد کو کا منقہ کچھ، کا پھر وہ اپنے قبیلہ کی طرف لوٹ گیا اور حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کیا، اس سے حدیث کے معنی مراد کی متفق ہو گئے اور وہ ایک خیال کرنا، کہ حدیث کے معنی میں کوئی تفاوت اور بگاڑ پیدا نہیں ہوا، ایسا منافق کہ جس کا خالق لوگوں پر ظاہر نہ ہو اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنت بغیر اپنے کلمہ کو نقلی رکھ کر اپنی طرف سے کوئی بات بیان کر دی اور اس کو جھوٹ نبی کی طرف منسوب کر دیا، چنانچہ بعض لوگوں نے اس کی بات سنی اور اس کو سو منی شخص سمجھ کر اس کی بات کو دس روپے کے مائے روایت کر دیا، درودِ بات لوگوں میں مشہور ہو گئی، لہذا وہ اس منافق کی خود کہہ حدیث تھی نہ کہ یہ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی، پس اسی اختلافِ روایۃ کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ پر اور سنتِ رسول پر پیش کرنا ضروری ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ راوی حدیث غیر خیر احوال ہو یا منافق ہو چنانچہ خبر واحد کتاب اللہ و سنت مشہورہ کے موافق ہوئی وہ قابلِ حجت اور اکتی عمل ہوگی، ورنہ مخالف ہوگی اور رد کر دی جائے گی۔

وَمَنْظَرُ الْعَرَبِ عَلَى الْكِتَابِ هِيَ حَدِيثُ مَنِ الذَّكْرُ فِيمَا يَرَوِي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ مَنِ ذِكْرُهُ فَلْيَنْوَصَّاهُ عَنْ الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ نَعَالِي لِيهِ رَجَالٌ يُحْكُونَ أَنْ يُظْهِرُوا لَنَا نَحْنُ لَا نَسْتَحْضِرُونَ بِالْأَخْبَارِ ثُمَّ يَغْسُونَ بِالْعَمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَنِ الذَّكْرُ حَلْظًا لَكَانَ هَذَا نَسْجِيَةً لَا تُظْهِرُ أَعْنَى الْأَخْبَارِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَمَرَ أَنْ يَكُنَّ نَسْجِدَ بَعِيرِ آدَنَ وَلِيَهَا لِكُنْهَا بَاضِلٌ مَاطِلٌ بِاطِلٍ حَرَجٍ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ نَعْنَى فَلَا تَعْلُوهَا هَلْ أَنْ يَكُنَّ زَوَاجِهِمْ هَلْ الْكِتَابُ يُوَاحِدُ تَجَنُّبِي السَّكَاحِ مَجْنَى

### ترجمہ

و خبر واحد کے کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظر میں راوی کی حدیث میں ہے، حتیٰ کہ اس حدیث میں ہوئی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ جو شخص یا عضو قائل چھوٹے تو چاہئے کہ وہ انہو کرے، لیکن سمجھنے کی حدیث تو کتاب اللہ پر

پیش کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول فیہ رجائی محو ان بتطہروا کے مخالف نقل (مسجد نباء میں کچھ لوگ ایسے ہیں کہ جو خوب پاک ہوئے کو پسند کرتے ہیں) اس سے کہ یہ لوگ (اہل مسجد نباء) ذمیلوں سے استفادہ کرتے تھے پھر پانی سے دھویا کرتے تھے تاؤ اگر میں ذکر محدث ہوتا تو یہ جتنی استفادہ بالراء تحمیس ہوتا (بدن کو نجاست حکم سے طوٹ کر) نہ کہ مطلقاً تعلیمی اور اسی طرح (حدیث سابق کی مخرج) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ایضا اموراً نکحت نفسہا الخ (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح از خود کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے) اللہ تعالیٰ کے قول فلا تقضوا عن ان شکب عن اولواہنہم (اولیاء کو خطاب ہے کہ تم ان عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کر لیں) کے مخالف لکھا، اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں کی جانب سے شوہر نکاح کو ثابت کر رہا ہے۔

**تشریح:** خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر واحد من مفسر ذکرہ فلیتوضا سے عضویت مل کر کچھونے کے بعد وضو کرنا ثابت ہو رہا ہے، گویا حدیث سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ ذکر کر کچھونا (باطن کاف سے) حدیث جتنی ناقض وضو ہے، کیونکہ اگر میں ذکر و حدیث جتنی ناقض وضو ہے، نہ جائے تو پھر وضو کا حکم بلا فائدہ ہے، لہذا یہ حدیث قرآن کی اس آیت کے مخالف ہے فیہ رجائی یجوز ان بتطہروا، واللہ یحب المتطہرین (فیہ ای فی مسجد نباء اور تہمید کے قریب ایک گاؤں کا نام ہے) اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مسجد نباء والوں کی تعریف بیان کی ہے اور تعریف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات خوب پاک صاف رہے کو پسند کرتے ہیں۔ جتنی یہ حضرات ذمیل استعمال کرنے کے بعد پانی سے استفادہ کیا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ پانی سے استفادہ کرتے وقت میں ذکر ضرور ہو گا تو اگر میں ذکر حدیث ہوتا تو پانی سے استفادہ کرنا جو میں ذکر کو لازم ہے مطلقاً تعلیمی اور یہ کی نہ ہوتا، نہ ہی اللہ تعالیٰ اس پر اہل تقی کی تعریف کرتے بلکہ استفادہ بالراء کا نقل جس میں میں ذکر ضروری ہے بدن کو نجاست حکم سے طوٹ کر نہ ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس عمل کو مطلقاً تعلیمی فرمایا ہے، لہذا میں ذکر وال حدیث قرآن کے مخالف ہے اس لئے احناف نے اس کو ترک کر دیا ہے جبکہ نام شافعی اور امام مالک کے نزدیک میں ذکر ناقض وضو ہے بشرطیکہ باطن کاف سے ہو یعنی بلا حائل کے ہو اور امام احمد کے نزدیک بہر صورت ممکنہ ذکر ناقض وضو ہے نیز امام عظیم فرماتے ہیں کہ میں ذکر والی حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ دوسری ایک حدیث کے بھی مخالف ہے جو حضرت طلحہ بن عوفؓ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے غی الثہنی ھو فان ھل ھو الا مضغۃ منہ او بضعۃ منہ یعنی ذکر بہن کا ایک حصہ ہی تو ہے تو اس کو کچھونے میں وضو ٹوٹنے کی کوئی سی بات ہے نیز میں ذکر وال حدیث کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ میں ذکر سے کچھ نجاست نکلنے سے نکال دیا ہے یا جس ذکر سے مراویس الذکر بفرغ انفرکات سے یعنی جلی کرنا، یا مراویس الذکر بعد الاستغناء ہے، لہذا اب نقض وضو استفادہ یعنی خروج نجاست من احد السلیطین سے ہو یا نہ کہ کھل میں ذکر سے یا پھر حدیث میں وضو سے وضو باقی مرد ہے یعنی ہاتھ دھونا اور دوسری مثال خبر واحد کتاب اللہ پر پیش کرنے کی یہ ہے کہ خبر واحد ایضاً اموراً نکحت نفسہا بغیر اذن ولیہا فنکاحھا باطل باطل باطل ہے۔ یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عورت بنا کر ان خود بغیر ولی کی سرمنی کے نہیں

کر سکتی اور قرآن شریف کی آیت فَلَا تَقْضُوا دِيْنَكُمْ وَلَا تَسْلُوا مِنْهُ اِنَّكُمْ كُنْتُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ كَانِیْنَ سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے چنانچہ ولین کو حکم ہے کہ تم لوگ عورتوں کو نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابق شوہروں سے کر لیں اس آیت میں یتنکھن صیغہ جمع مؤنث غائب کی نسبت عورتوں کی طرف ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نکاح کا تحقق در اس کا ثبوت عورتوں کی جانب سے ہو سکتا ہے، اسی طرح قرآن کی دوسری آیات حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجَهَا غَيْرَہ اور اِنْ زَوَّجْتُمْ نَفْسَهَا میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے لہذا خبر واحد چونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا جائے گا اور باطل ٹکری کا نشانہ بغیر اجازتِ ولی کے تحقق ہو جائے گا، اس کا تفصیل بیان احناف و شوافع کے اختلاف کے ساتھ اہل علم میں بھی گذر چکا ہے۔

اللفظ: مصلیٰ مصدر مضارع، جمود، غرضنا (من) پیش کرنا۔

وَبِمَاثِلِ الْغُرَاضِ عَلَى الْخَيْرِ الْمَشْهُورِ دَوَائِيْ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبَيْنٍ لَّانَّهُ تَوَجَّحَ مُخَالَفًا لِّقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْبَيِّنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.

### تفسیر جملہ

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کی روایت ہے جس پر روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مشہور الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْبَيِّنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ کے مخالف ہے (ترجمہ) بینہ دہی پر ہے اور قسم مکر پر۔

فمنشور: خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال یہ حدیث ہے عن ابن عباسٍ اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَ بَنِيَّيْنِ وَمَتَاهِدًا اس خبر واحد کا مفہوم یہ ہے کہ نئی آنے والی قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی دہی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بدلہ میں وہ خود قسم کھا سکتا ہے جس سے نصابِ شہادت پورا ہو جائے گا حالانکہ یہ خبر واحد اس حدیث مشہور کے مخالف ہے جس میں گواہ پیش کرنا صرف دہی کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ دہی علی پر) اور قسم کو صرف دہی علیہ (مکر) کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ دہی کے ذمہ) اور وہ حدیث مشہور یہ ہے الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْبَيِّنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ لہذا جب یہ خبر واحد خبر مشہور کے مخالف ہے تو حسبِ مابعد خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا، اور قسم میں شرکت کچھ نہیں ہوتی کہ قسم دہی علی پر بھی ہو اور ایک گواہ کے بغیر خبری پر بھی ہو بلکہ گواہ صرف دہی کے ذمہ پیش کرنے ضروری ہوں گے اور قسم صرف دہی علیہ پر ہوگی نیز یہ خبر واحد قرآن کے بھی مخالف ہے قرآن میں ہے وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ اِنَّ آيَاتِنا عِنْدَ كُلِّ شَيْءٍ لَّشَهِيدَتَيْنِ یعنی گواہ دو ہونے چاہئیں ایسا نہ ہو کہ ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلہ میں دہی قسم نہ بیٹھے جیسا کہ اہل شافعی کا مسلک ہے۔



برخاڑ میں ہر اسم اللہ پر صائمستوں فرود پائیا ہے، جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اسم اللہ چھری نماز میں جہر کے ساتھ اور ہنری نماز میں ہجر کے ساتھ مستون ہے اور غیر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کوئی حدیث کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو جو یہ کہ آپ حضرات نے باقی میں پڑھا لیا کہ ایسا امر واقعہ نکحہ نقسہا بغیر اذن وینہا فکاخھا ناطل ناطل ناطل مائل مائل کی راویہ حضرت عائشہ ہیں اور ان کا عمل خوراس حدیث کے خلاف ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما شام تشریف لے گئے تو حضرت عائشہ نے ان کی بی بی یعنی اپنی بھینجی حضرت حفصہ کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں بغیر ان کی مرضی کے کر دیا لہذا اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسے کہ اس کا بیان منع اختلاف نے باقی میں گذر چکا ہے اور خلاف ظاہر ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ شرا صحابہ کی کسی مسئلہ میں اختلاف ہے اور جب واحد ایک لریق کے موافق ہے اور اس فریق کو استدلال میں پیش کرنے کے لئے حدیث کی ضرورت بھی ہے مگر باوجود ضرورت کے صحابہ نے اس خبر واحد سے استدلال نہیں کیا جیسے زیادہ اہل بیت سے مروی ہے الطلاق بالوجہ حال "ان طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے یعنی اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو تین طلاق دینے کا احتیاق ہے اور اگر غلام ہے تو وہ طلاق کا احتیاق ہے، اس مسئلہ میں صحابہ کا اختلاف تھا، بعض صحابہ طلاق زیادہ سے زیادہ جائز نہیں مگر عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے یہ تھا اور امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ منصوص گذر چکا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود کو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ تھا کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہے یعنی عورت آزاد ہے تو اس کا شوہر تین طلاقوں کا مستحق ہے اور اگر عورت باندی ہے تو اس کا شوہر دو طلاقوں کا مستحق ہے جیسا کہ دوسری حدیث طلاق الامہ تساند وعذنبہ حبضتہ سے ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے وہ اب کہتے کہ مقدمہ یہ ہے کہ الطلاق بالوجہ حال والی حدیث ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ صحابہ نے اس سے ضرورت کے باوجود بھی استدلال نہیں کیا، یا پھر الطلاق بالرجالی کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دینے کا احتیاق صرف مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

الطلاق۔ البیہقی (اسم) مصیبت، آزار، کشمکش، بلا

وَعَفَا فِي الْحُكْمَاتِ إِذَا أَخْبِرَ وَأَعِدَّ أَنْ أَمْرًا ثُمَّ حَوَّطَ عَلَيْهِ بِالرُّضَاغِ الْعَلَاوِي حَازَ أَذْ  
يَعْتَمِدُ عَلَى حَبْرٍ وَيَتَوَرَّجُ أَخْبَرَهَا وَلَوْ أَخْبِرَهُ أَوْ الْعَفْدُ كَذَنَ بِالْأَبْلَاءِ بِحُكْمِ الرُّضَاغِ لَا يُقْبَلُ  
خَبْرُهُ وَكَذَلِكَ إِذَا أَخْبَرَتْ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ عِلَاقَتِهِ بِمَا هَا وَهِيَ غَائِبَةٌ حَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ  
عَلَى خَبْرِهِ وَتَتَوَرَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوْ أَصْنَبَتْ عَلَيْهِ الْقِيْلَةُ فَخَبْرُهُ وَاجِدٌ عَلَيْهَا وَجِبَ الْقَعْلُ بِهِ وَلَوْ  
وَحْدَ مَا لَا يَخْلُمُ حَالَهُ فَخَبْرُهُ فَإِذَا حُدِّثَ عَنِ النُّجَاسَةِ لَا يَتَوَصَّلُ بِهَا

### ترجمہ

اور خبر واحد کے خلاف ہونے کی مثال احکام شرع میں (مقرب آری ہے پہلے ایک جزدی مسئلہ سے

کہ جب کسی آدمی کو یہ خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاری کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اٹھ کرے اور اس کی (یعنی اپنی بیوی کی) بہن سے شادی کر لے اور اگر اس شخص کو کسی نے یہ خبر دی کہ رضاعت کے حکم کی وجہ سے اس کا عقد نکاح باطل تھا تو اس کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی (کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے اور یہی وہ مثال ہے جس کے بارے میں مصنف نے وہ مخالفہ طبی الحکمیات فرمایا تھا) اور ایسے ہی (یعنی رضاعت کی خبر دینے کی طرف سے) ایک عورت کو اس کے شوہر سے مرنے کی یا شوہر کے اس عورت کو طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر غائب ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اٹھ کرے اور چنانچہ اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کر لے اور اگر کسی پر قید مشتبہ ہو جائے پھر اس کو کوئی آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص یہ پانی پائے کہ وہ اس کا حائل نہیں جانتا کہ پاک ہے یا ناپاک پھر اس کو کسی آدمی نے پانی کے ٹھس ہونے کی خبر دی تو وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تحیم کرے۔

**تشریح:** مصنف اس عبارت میں خبر واحد کے ظاہر سے خلاف ہونے کی مثال اور ماثر عید سے مراد ہے جن پر لڑتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شیر خوار بچی سے نکاح کر لے یعنی جس کا ابھی رن وقت کا زمانہ نہیں رہا ہے پھر ایک لڑکا آدمی خبر دے کہ تمہارے باپ یہ شیر خوار بیوی حرام ہوگئی کیونکہ اس نے تمہاری والدہ کا دودھ پی لیا ہے، جس کا باپ یہ تمہاری رضائی بہن بن گئی ہے اور رضائی بہن سے نکاح حرام ہے لہذا شیر خوار بچی کے شوہر کو یہ بات جائز ہے کہ اس آدمی کی خبر پر اعتقاد کر لے کیونکہ اس خبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسا ممکن ہے کہ بیچون بچا اپنی والدہ کے علاوہ کسی اور کا بھی دودھ پی لے، لہذا شوہر کو چاہیے کہ اس بچی کو اپنے نکاح سے جدا کرے اور یہی چاہئے تو اس کی بہن سے شادی کرے اور اس کی بہن سے شادی اس لئے جائز ہے کہ اب دو بیٹوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا لازم نہیں آئے گا، مصنف کی عبارت مابذ صاع الطوائی کا یہی مطلب ہے کہ بیوی کے دودھ پینے کا وقت نکاح کے بعد پیش آیا ہو الطوائی یعنی عارض ای عارض امور مسببہ للنہی بعد النکاح برخلاف اس واقعہ کے کہ آدمی کوئی خبر دے کہ کسی شوہر کو یہ خبر دے کہ تمہاری بیوی تمہارے داد پر حرام ہے کیونکہ تمہاری بیوی سے نکاح سے پہلے تمہاری والدہ کا دودھ پی لیا ہے اور یہ تمہاری رضائی بہن ہے لہذا اس سے تمہارا نکاح ہوائی نہیں تو اس خبر کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور شوہر و بیوی کے درمیان نکاح فی مالہ باقی رہے گا اور بچی کی خبر ظاہر کے خلاف اس لئے ہے کہ اگر یہ خبر صدیقی ہوئی اور واقعہ بیوی نے شوہر کی ماں کا دودھ پیا ہوتا تو نکاح ہوتے وقت جبکہ شوہر بیوی کے رشتہ دار اور والدہ دودھ سے واجب نکاح و ردائیل سب جمع ہوتے ہیں تو کوئی تو ضرور یہ بات خلاصہ کر کے اس آدمی کا نکاح اس ترکی سے صحیح نہیں کیونکہ اس ترکی نے اس شخص کی والدہ کا دودھ چاہے جس نے یہ اس کی رضائی بہن ہے لہذا اس شخص کا اس بات کو ظاہر نہ کرنا اس بات کی ملامت ہے کہ اس نے اس کی والدہ کا دودھ نہیں پیا بلکہ وہ ظاہر کا ہے اور اس کی خبر ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس کی خبر پر اعتقاد نہیں کیا جائے گا۔





شَهَادَةُ الْاُغْرَابِ فِي هَلَالِ زَيْفَاتٍ وَأَمَّا الثَّانِي فَيَنْشَرْطُ فِيهِ الْقُدُّ وَالْفَعْلَةُ وَنُظَيْرُهُ  
الْمَسَارَعَاتُ وَأَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ لِيَهْ خَيْرُ الرَّاجِدِ غَدَلًا مَخَانًا أَوْ خَاسِبًا وَنُظَيْرُهُ الْمَعَانِلَاتُ وَأَمَّا  
الرَّابِعُ فَيَنْشَرْطُ فِيهِ أَمَّا الْقُدُّ أَوْ الْقَعْلَةُ فَلَيْسَ بِهَا خَبِيرَةٌ وَنُظَيْرُهُ الْعَرَلُ وَالْحَجَرُ.

### تیسرے حصے

خبر واحد چار سوتلوں میں جمت ہے ایک خالص حق اللہ جو عقوبت و سزا ملے ہو، اور دوسرے خالص حق العبد جس میں محض دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا ہو، اور تیسرے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہ ہو، اور چوتھے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کوئی فوج لازم کرنا ہو اَمَّا الْاَوَّلُ الخ بہر حال پہلا موضع تو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی، اور بہر حال دوسرے موضع تو اس میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال تیسرا موضع تو اس میں ایک آدمی کی خبر قبول کی جائے گی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہر حال چوتھا موضع تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدد کی شرط ہوگی یا عدالت کی، اور اس کی نظیر عزل اور مجرم ہے (یعنی وکیل کو عدالت سے معزول کرنا اور عہد ماذون فی التجارہ کو تجارت سے روکنا)

**تبصرہ:** اس فصل میں معنی یہ بتلانا چاہیے ہیں کہ خبر واحد چار مقامات میں جمت ہے یعنی چار سوتلوں پر خبر واحد کو دلیل میں پیش کیا جاسکتا ہے، اور خبر واحد کی تعریف آپ حضرات نے مآخذ میں پڑھ لی ہے کہ جس کا راوی ایک ہو، یا دو، یا چند، مگر وہ خبر غیر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، نیز واضح رہے کہ یہاں خبر واحد سے مراد صرف خبر رسول ہی نہیں بلکہ عام ہے خبر رسول، یعنی حدیث یا خبر نہی، یعنی آدمیوں کی خبر، خواہ ایک آدمی کی خبر ہو، یا دو کی یا چار کی، جیسا کہ تفصیل سے واضح ہو جائے گا، وہ چار مقامات یہ ہیں: ۱۔ خالص حقوق اللہ کے متعلق خبر جہاں حق العباد نہ ہو اور وہ حقوق اللہ حدود اور عقوبات (سزائوں) کے قبیل سے بھی نہ ہوں، جیسے نماز روزہ اور دیگر عبادات ۲۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر نہی میں دوسرے پر کوئی حق ثابت کرنا ہو جیسے قرض کا اثبات اور دیگر منازعات یعنی بیع و غصب وغیرہ مثلاً زنا وغیرہ کے بارے میں یہ خبر دے کہ اس نے میرے سوا دیر غصب کر لئے ہیں (اس خبر میں محروم و موروہ یہ لازم اور ثابت کرنا ہے) ۳۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر نہی میں دوسرے پر الزام یعنی کوئی حق ثابت اور لازم کرنا نہ ہو، جیسے کسی آدمی کو کسی نے آ کر یہ خبر دی کہ تجھ کو فلاں نے اپنا اکیل یا مضارب یا کسی کام میں شریک بنایا ہے (لہذا اس کی مرضی ہے کہ وہ اکیل بننا، مضارب بننا اور شریک بننا منظور کرے یا نہ کرے، اس پر کوئی الزام اور ذمہ دہی نہیں ہے) ۴۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں کوئی ایسا الزام ثابت ہو اور میں خبیث نہ ہو اس کی مثال عزل اور مجرم ہے عزل کا مطلب ہے وکیل کو عدالت سے معزول یعنی برطرف کرنا اور محروم کا مطلب ہے موتی کا عہد ماذون کو تجارت وغیرہ سے روک دینا، اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے تو الزام نہیں ہے کہ موکل نے وکیل کو برخاست اور برطرف کر کے اپنے

حق میں تصرف کیا ہے، اسی طرح سولی نے عید ما ذون کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے یعنی جس طرح مکمل بنا سوکل کی مرضی سے مکمل میں آیا تھا تو اسی طرح اس کی ہر طرفی بھی سوکل کی مرضی سے ہوئی ہے، چنانچہ سوکل پر اس اعتبار سے ازام و اثبات نہیں ہے، اسی طرح غلام کو تجارت وغیرہ کی اجازت ملنا سولی کی مرضی سے تھا، لہذا اب تجارت وغیرہ سے روک دینا بھی سولی کی مرضی سے مکمل میں آیا ہے، لہذا اس میں کسی پر کوئی ازام و اثبات نہیں ہے، بلکہ سوکل اور سولی کا اپنے حق میں تصرف کرنا ہے، اور اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے ازام ہے کہ جب سوکل نے دیکھ کر کوکالت سے ہر طرف کر دیا، سولی نے عید ما ذون کو تجارت وغیرہ سے روک دیا تو اب اس کو مکمل اور عید ما ذون نے اگر کوئی چیز خریدی تو اس کے ضمن وغیرہ کی ذمہ داری خود مکمل اور عید ما ذون پر لازم ہوگی نہ کہ سوکل اور سولی پر، لہذا اس اعتبار سے اس قسم میں ازام و اثبات ہے کہ اب نفع و نقصان کی ذمہ داری خود مکمل اور عید ما ذون پر لازم ہے، لہذا کہ مکمل کے سوکل اور عید ما ذون کے سولی پر۔

اما الاول البع قسم اول میں خبر واحد معتبر ہے چنانچہ رمضان کے پانچ میں نئی نے ایک امر ابی (دہلوی) کی خبر قبول فرمائی تھی لہذا اگر آستان ابرہہ ہو تو ایک آدمی کی خبر معتبر ہو جائے گی۔

واما الثاني البع قسم ثانی میں عدد یعنی گواہوں کا اور مرد یا ایک مرد اور دو عورت ہوتا نیز ان گواہوں کا عدل ہونا ضروری ہے جیسے نماز عات جتنی بانی دعوے نفع و نصب وغیرہ میں گواہوں کا عدل ہونا اور عادل ہونا ضروری ہے۔

واما الثالث البع قسم ثالث میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت لہذا اس قسم میں ایک آدمی کی گواہی بھی معتبر سمجھی جائے گی خیرہ عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلمان، بائع ہو یا بوشیار بچہ اور بزرگ کی نظیر معاملات میں مثلاً وکالت (کسی کو اپنا وکیل بنانا) اور مفاد بت وغیرہ کی خبر جس میں دوسرے پر ازام حق نہیں ہوتا لہذا مطلق ایک آدمی کی خبر معتبر سمجھی جائے گی۔

واما الرابع البع قسم رابع میں چونکہ دو چیزیں ہوتی ہیں یعنی محض وجہ ازام اور محض وجہ غیر ازام، لہذا اس قسم میں شہادت کے دو جزوں حد و عدالت میں سے ایک کا پایا جانا کافی ہے، لہذا آواہ یا تو وہ ہوں یا بھرا ایک ہو کر وہ عادل ہو، اس کی نظیر غزل اور حجر ہے اور اس کی تشریح ابھی ابھی بیان کر دی گئی ہے لہذا اگر کوئی خبر کسی سوکل کے وکیل کو یہ خبر دے کہ سوکل صاحب نے تجھ کو وکالت سے ہر طرف کر دیا ہے یا توئی خبر عید ما ذون یا التجارۃ کو یہ خبر دے کہ میرے سولی نے تجھ کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر دیا ہے تو اب تو اس غور و تہ سے کہ خبر کے اندر عدل یا عدالت دونوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا خبر دینے والے یہ تو آدمی ہوں جن کا عدل ہو یا معصوم ہو یا بھر خبر دینے والا ایک آدمی ہو مگر وہ عادل ہونا چاہیے، لہذا اس کی خبر معتبر اور مقبول ہوگی، لہذا اب اس کی خبر کے بعد وکیل کو وکیل کی طرف سے کسی طرح کے تصرف کی اجازت نہیں ہوگی اور نہ عید ما ذون یا التجارۃ کو سولی کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوگی، اللہ کے فضل و کرم سے سنت کی بحث ختم ہوگئی۔

اللفظ: المخلص مصدر (ف) نہ المخلص مع جعاض مصدر ہونے کی وجہ سے واحد، مشبہ، جمع، مذکر و مؤنث

سب کے لئے آتا ہے اور مناسبت و محکمہ لایا بھی جائز ہے، اَلْعَرَفِیَّ مَعْدَر (ضی) طبعہ کرنا، معمر کرنا، اَلْحَقِیْق مَعْدَر (ن) منع کرنا، معاملات کرنے سے روکنا۔

### ثَبُتُ الثَّانِیَةِ فِی الْاِجْمَاعِ

فصل: اِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ مَا تَوَفَّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فُرُوعِ الدِّينِ  
خُصَّةً لِمَرْجَبَةِ الْفَتَنِ بِهَا شُرْعًا عَمْرًا بِهَذِهِ الْأُمَّةِ.

### ترجمہ

تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے، فصل: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دین کے (یعنی یہی سنی) احکام میں اس امت (امت محمدیہ) کا اجماع ایسی بحث ہے جس پر اسی امت کے اکابر میں شرعاً مکمل کرنا واجب ہے۔

### تشریح: البعث الثانیۃ فی الإجماع

اللہ کے فضل و کرم سے ملت کے یوں سے نازل ہونے کے بعد اب اجماع کا بیان شروع ہوا ہے اور آپ حضرات نے اصول الشاشی کے صفحہ اول پر پڑھ تھا کہ اصول فقہ چار ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع و قیاس، لہذا اصول اب دوسرے تیسری اصل اجماع ہے اور اجماع کے لغوی معنی دو چیزیں مل جکتی ہیں اولیٰ کہ ایک امر کرنا جیسے ہوا جاتا ہے اِجْمَعُ فَلَانَ عَلٰی کَذَا اِی عرفہ غلیہ یعنی فلاں آپ نے فلاں کا حکم پایا اور دوسری یہ ہے کہ کسی چیز پر متفق ہونا جیسے اِجْمَعُوْا عَلٰی کَذَا اِی اِنْقَضَوْا غلیہ (نہیں) نے فلاں حریف، اجماع کو پانچ سے اجماع کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ نبی کی وفات کے بعد ابھی محمدیہ کے تمام مجتہدین مسلمانین کا کسی بھی زمانہ میں کسی غیر تشریعی یا تحقیقی ترائیہ، اتفاق، خواہشوں سے ہوا مکمل سے یا اعتقاد ہے۔

فوائد فیوض: میں نے جو اجماع کی تعریف کی ہے تو میں نے ذکر کردہ قیودات کا قائلہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی قید سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ نکل گئی ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے وہی کا حاکم چاہی تھا اور کسی بھی مسئلہ میں نبی کی طرف سے جرح کیا جاسکتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے موجود ہونے ہوئے اجماع کی ضرورت ہی نہ تھی اور اس مسئلہ محمدیہ کی قید سے شرائع ساریہ کے مجتہدین کی خارج، خارج ہو گیا اور مجتہدین کی قید سے مقتضی اور عام نتائج ہو گئے اور مجتہدین بھی مل گئے تھے جو نے چاہئے، لہذا بعض کا اجماع مستحب نہ ہوگا اور اب لیکن کی قید سے فقہین کا جرح یا علانی ہو گیا اور نبی کی وفات کے بعد کسی خصوصاً نہ یا خصوصاً افراد کا اجماع خارج ہو گیا جیسا کہ بعض حضرات صرف جہد بجا لائے، وفات کے فاقہ تھے اور حکمرانی کی قید سے غیر حکمرانی پر اجماع کر لیا، نکل گیا مثلاً اہل دکانی چیز کے خرید و خرید ہونے پر اتفاق کر لیا۔

اجماع اول شریعت میں سے ایک مستقل دین شرعی ہے اور وہ مجہود، اہل سنت کے نزدیک جہت شرعی اور غیر فقہین سے اُسرچہ بعض اہل دینی اس کو بہت فضلی دیکھتے ہیں کہ ہر ایک فرد میں یہ حق ہے کہ وہ بھی وہاں لائے۔

انصار کے بخت شریک ہونے کا ثبوت قرآن اسی سے درودہ ملے موقوفہ نہیں ہے۔ قرآن کی آیت ہے کہتم خير امة اخرجت للناس فانظروا كيف بالاعتراف وتنبهوا على العنكر اس آیت میں امت محمدیہ و بہتر امت فرما یا گیا ہے اور اہل بیت پر دلالت کرتا ہے کہ اس امر پر اس امت کا جماع اور اتفاق ہو گا وہ حق ہے اور قرآن شریف کی دوسری آیت ہے ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل الموعود من توبه ما نولينه ويصلبه حسماً (ترجمہ) اور جو کوئی خلافت کرے رسول کی جسب کہ کھل چکی اس پر سید محمدؐ اور پہلے دو سب مسلحانوں کے لئے کہ خلاف تو بھرتوں کر رہیں گے اس کو ہی راہ جہنم سے اختیار کی اور وہاں تک اس کو جہنم میں۔

نہایت کے اندر تک، امور میں کچھ یقین کے ساتھ عمل ہونا ثابت کیا گیا ہے اور جو کچھ ممکن ہو ممکن کی اتباع کرے گا اس کے لئے ہر ہمتی کھینچ دینا ضروری قرار دیا گیا ہے اور اس میں وہ اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستے سے اختلاف نہیں ہوا ہے (اسی لئے کہ) ان لوگوں کا فائدہ ہر زمانہ امت کو نکالنا ہے اس سے مجاہد کے قول کی تائید بھی ہوئی کہ اختلاف کے بعد کے مجتہدین کا اجلاس بھی معتبر ہے جبکہ فرقہ پرست کے نزدیک امتناع کی اہمیت صحابہ کے لئے تخصیص ہے اور حدیث سے بھی امتناع کا ثبوت شرعی ہونا ثابت ہے قال النبی صلی اللہ علیہ السلام لا تتخلف یعنی علمی الصلوانہ (یعنی اسے گم نہ رہی پر مشفق نہیں ہوں) یعنی اس امت کا اجماع و اتفاق حق پر ہونا نہ کہ خلافت پر، ایک حدیث ہے عارۃ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن (یعنی مسلمان جس امر کو چاہیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہے) ایک حدیث ہے عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ علیہ وسلم ان ائمتی لا تجتمع علی صلاۃ الاذراہیم الإختلاف لعلیکم ماسواہ الاعظم (ترجمہ) میری امت خلافت و گمراہی پر متفق نہیں ہوئی پس اگر تم اختلاف و گمراہی تم میں، اعظم شئی اکثریت ہے کہ زمرہ پیکار میں جس طرف اکثر لوگوں کا اتفاق و جماع ہو تم بھی سی جانب ہونا چاہیئے یہی ہے لہذا ہے

جانب ہر دو ایسے نکات لہا ہے

چلو تم اور میری بہن میری بہن کی

[illegible]



صحابہ کا اجماع بعض صحابہ کے مراحت اور ہستی حضرات کے انکار کرنے سے سکوت کے ساتھ پھر ان کا اجماع جو صحابہ کے بعد ہیں (یعنی تابعین کا اجماع) اس مسئلہ میں نہیں میں سلف یعنی صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو، پھر سلف کے قول میں سے کسی ایک قول پر (متاخرین کا) اجماع دوسرے حال اجماع کی بجلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے۔ بعض صحابہ کے مراحت اور ہستی حضرات کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے درجہ میں ہے، پھر سلف کے بعد والوں کا اجماع اخبار میں سے خبر مشہور کے درجہ میں ہے، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع اخبار آحاد میں سے صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

**تشریح۔** اجماع کی اولاد قسمیں ہیں: ۱۔ اجماع مندی اور وہ امت محمدیہ علیہم السلام کے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے۔ ۲۔ اجماع مذہبی اور وہ بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے۔ ۳۔ اجماع مندی کی قوت اور ایجاب صبح کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: ۱۔ قسم صحابہ کرام کا کسی حادثہ یعنی کسی واقعہ کے حکم پر مراحت کے ساتھ اجماع کرنا جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خلافت پر اجماع کیا صحابہ کرام کا اجماع اس طریقے سے کہ بعض حضرات تو مراحت کے ساتھ کسی مسئلہ کا حکم بیان کر دیں اور باقی حضرات اس حکم یا فعل سے واقفیت کے باوجود خاموش رہیں اور ان کو اس مسئلہ کے حکم پر غور و فکر کا ساتھ بھی نہ کر کوئی اس حکم کو رد نہ کرے اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قبیلہ بنی نضیر نے ان کو نبی نہیں لے کر کوآندوی تو حضرت ابو بکر صدیق نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا تو ان کو کھڑے ہوئے اس عمل پر اتفاق کیا اور بعض حضرات نے سکوت فرمایا مگر تمام صحابہ بوقتِ قتال بعد از ان کے ساتھ قتال کے لئے نکلے، اس طرح اجماع طلاق لفظاً کہتے ہیں۔ ۲۔ واقعہ واحدہ غیر طلاق واقع ہو، حضرت عمر کا قول قاتل بقیہ حضرات نے اس کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا اس سے کسی سے مسئلہ میں صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع جس میں سلف یعنی صحابہ کے کوئی قول مقبول نہ ہو اسے صحابہ کے خلف فیہ اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع جیسے ائمہ کی تصحیح کے سلسلہ میں صحابہ کا اختلاف تھا پھر تابعین کے زمانہ میں اس کی تصحیح کے بعد جواز پر اجماع ہو گیا۔

اقوال الاول اصح یہاں سے منصف چاروں قسموں کے اجماع کا حکم بیان فرماتے ہیں، لکھتے ہیں کہ اصول کا اجماع اعتقاد اور عمل میں سبب آیت قرآن کے ہے یعنی ان کا یقین اس پر عمل ضروری ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور قسم ثانی کے اجماع کا صحیح یہ ہے کہ وہ کلیت یعنی منہج نہیں ہونے اور وہ جب عمل میں سبب خبر متواتر کے ہے مگر اس کا رتبہ قسم اول سے کم ہے اس لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوگا، بخلاف خبر متواتر کے انکار کرنے کے کہ اس کا منکر کافر ہو جائے، لہذا خبر متواتر کے انکار اور اس اجماع کے انکار جو خبر متواتر کے ہے دونوں میں فرق ہے اور اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع سکوتی ہمارے نزدیک مقبول ہے نہ کہ امام شافعی کے نزدیک۔ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات کا سکوت بہت عمدہ خوف کے ہو یا غور و فکر یا استنباط امر کی وجہ سے ہو لہذا اس چیز میں احتمالات ہوں وہ قاطع

جست نہیں ہو سکتی مگر احناف یہ فرماتے ہیں کہ جب سکوت اختیار کرنے والے حضرات کو غور و فکر کا اتنا وقت مل گیا کہ اگر ان کا خیال اس اجماع کے خلاف ہو تو وہ ضرور اظہار کرتے کیونکہ جن بات کے اظہار سے خاموشی اختیار کرنے والے کو حدیث میں گورگ شیطان قرار ہے اور علماء امت سے یہ بات بعید تر ہے، لہذا ان کا سکوت اختیار کرنا اور دلت کر جان کے اس اجماع پر ضمانت کی علامت ہے اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ وہ غیر مشہور کے درجہ میں ہے لہذا اس پر بھی عمل کرنا ضروری ہے مگر اس سے یقین کا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ طرہ تیسرے قسم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور قسم رابع صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے، لہذا عمل تو اس پر بھی ضروری ہے مگر اس سے علم نہیں حاصل ہوتا ہے اور یہ قیاس پر مقدم ہے۔

وَالْمُعْتَمَدُ فِي هَذَا الْبَابِ إجماع أهل الزمان والاجتهاد فلا يعتبر بقول الغوام والمتكلمين  
والمختبرات البدني لا يفسر لأنه في أصول الفقه.

### ترجمہ

پھر اس باب (الث) میں اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع مستقر ہے، ہذا غوام اور متکلم اور ایسے محدث کا اجماع مستقر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت نہ ہو۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس باب میں یعنی فقہ میں اصحاب رائے اور مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور قیاس سے اپنی پوری طاقت صرف کر کے مسائل کا استخراج اور استنباط کرتے ہیں، لہذا غوام کا اجماع معتبر نہ ہوگا جن کی معنوی تعلیم پر کوئی نظر نہیں ہوتی، اور نہ متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا جن کا کام محاکمہ سے بحث کرنا ہے، اور نہ ان محدثین کا اجماع معتبر ہوگا جن کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو بلکہ ان کا مشغلہ متن حدیث اور سنن حدیث کا ضبط کرنا اور راویوں کے احوال سے گفتگو کرنا ہو کیونکہ جب تک طریق استدلال سے واقفیت نہ ہوگی تو محض ظاہری علم حدیث سے اس کو کفایت نہ ہوگی۔

لَمْ يَنْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى تَرْغِيْبِ مُرْكَبٍ، وَغَيْرِ مُرْكَبٍ فَالْمُرْكَبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْأَرْاءُ عَلَى حُكْمِ التَّحَادُّثِ مَعَ وُجُودِ الْأَخْتِلَافِ بَيْنِ الْمَعْلُومِ وَمِمَّا لَمْ يَجْمَعْ عَلَيْهِ وُجُودُ الْإِنْبِطَاصِ عِنْدَ الْقَنِيِّ وَمِنْ الْمُرْكَبِ إِنَّمَا جُعِلَ قِيَاءُ عَنِ الْقَنِيِّ وَإِنَّمَا جُعِلَ قِيَاءُ عَلَى الْقَنِيِّ لَمْ يَنْدَ هَذَا التَّوَعُّجُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَنْبَغِي خُفَاةً يَنْدَ ظُهُورُ الْقَسَادِ فِي أَخْلَاقِ الْعَامِلِينَ حَتَّى لَوْ كُنْتُ أَنَّ الْقَنِيَّ غَيْرَ نَافِلٍ فَلَوْ خِفَتِ لَا يَقُولُ بِالْإِنْبِطَاصِ فِيهِ وَلَوْ كُنْتُ أَنَّ الْقَمَلَ غَيْرَ نَافِلٍ فَلَا تَشَابِيَهُ لَا يَقُولُ بِالْإِنْبِطَاصِ فِيهِ لِقَسَادِ الْعِلْمِ الَّذِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ.

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماعِ سنہ کی) بیان سے فراغت کے بعد، اجماع کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اجماعِ مرکب



یہ اجماع غیر مرکب، جس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی واقعہ کے حکم پر اس حکم کی علت میں اختلاف کے ساتھ بہت سی رائے جمع ہو جائیں، اور اس کی مثال فی اور کسی مراءتے وقت نقض وضو کے وجود پر اجماع ہے، بہر حال ہمارے نزدیک تو فی پر بنا کر تے ہوئے در بہر حال امام شافعی کے نزدیک تو کسی مراءتے پر بنا کر تے ہوئے پھر اجماع کی یہ قسم (اجماع مرکب) ماخذین میں بخفی اذکار ملتوی میں سے کسی ایک علت میں علویہ فساد کے بعد جہت باقی نہیں رہے گی حتیٰ کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ فی غیر نقض وضو ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ فی کے سلسلہ میں نقض وضو سے قاضی نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھو نا وضو کو توڑنے والا نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ میں مراءتے میں نقض وضو کے قاضی نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بناء فی جہتی قاضی (یعنی جس جہت پر حکم کا مدار اور بنیاد قاضی) اور بنیاد قاضی)

فہم شرح: اجماع منہی (اجماع منہی کسی حکم پر تمام مجتہدین کے اتفاق کرنے کو نام ہے جیسا کہ گذر چکا ہے) کی تعریف اور اس کی اقسام اور ہر ایک کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف صریحاً لکھیں گی کہ دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں۔ اجماع مذہبی کی تعریف یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں اور اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ اجماع مرکب ۲۔ اجماع غیر مرکب۔

اجماع مرکب: وہ اجماع ہے جس میں بعض مجتہدین کی رائے میں کسی حادثہ یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں مگر اس حکم کی علت میں مجتہدین کا باہمی اختلاف ہو اس کی مثال یہ ہے کہ مجتہدین میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس شخص کے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع اور اتفاق ہے، جس نے منہج قاضی کی ہو اور اس نے کسی عورت کو چھو یا ہو مگر اس اجماع میں نقض وضو کی علت میں اختلاف ہے، امام فہم کے نزدیک نقض وضو کی علت اس کو کھینچنا ہوتا ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک نہی مراءتے یعنی عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت کسی مراءتے ہے کیونکہ فی سے اس کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے اور اس فہمات سے اتنی بات معلوم ہو گئی کہ حکم کا مدار علت پر ہے، لہذا اگر حکم کی علت میں فساد طاری ہو جائے یعنی علت ہی فوت ہو جائے تو اب وہ اجماع قابل جہت نہیں رہے گا کیونکہ علت کے فساد سے مجتہد کی رائے بدل جائے گی مثلاً مثال مذکور میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قاضی کا شعر وضو نہیں ہے تو اب امام صاحب آیت نقض وضو کا حکم بھی نہیں دیں گے، لہذا اس علت کی بناء پر امام صاحب نے نقض وضو پر اجماع کر لیا تھا تو اب جبکہ امام صاحب کو اس علت کا شکی فی کا غیر باطل وضو ہو گیا تو اب اجماع بھی باطل ہو گیا لہذا اب یہ اجماع بیہودہ فساد فی لفظ نہ قاضی جہت نہیں رہے گا۔ لہذا نہی مراءتے سے نقض وضو کے متعلق امام شافعیؒ کے رد میں ہیں من کی تشریح گذر چکی ہے۔

**حافظہ۔** اجماع مرکب کی تعریف سے اجماع غیر مرکب کی تعریف خود بخود معلوم ہو گئی کیونکہ مشہور جملہ ہے  
 الاشياء تعرف بامدادها چیزیں اپنی صفوں سے پہچانی جاتی ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں فرمایا چنانچہ  
 اجماع غیر مرکب دو اجماع ہوتا ہے جس میں کسی علم پر بہتدین کا اتفاق ہو اور حکم کی علت میں بھی اتفاق ہو جیسے سحلیں  
 سے خروج نجاست کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں معزات نقضی وضو کا حکم دیتے ہیں اور دونوں کے نزدیک  
 اس حکم میں نقضی وضو کی علت سحلیں سے خروج نجاست ہے۔

وَالْفَسَادُ مَنُورُهُ فِي التَّوَقُّفِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مُسْتَلَفَةِ النَّفْسِ مُخْطَلًا فِي  
 مُسْتَلَفَةِ النَّفْسِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيبًا فِي مُسْتَلَفَةِ النَّفْسِ مُخْطَلًا فِي مُسْتَلَفَةِ النَّفْسِ فَلَا يُؤَدِّي هَذَا إِلَى  
 بِنَاءِ وَجُودِ الْأَخْتِلَافِ عَلَى النَّاهِلِ بِخِلَافِ مَا نَقَدَّمْ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَالْخَاصِلُ أَنَّ جَوَازَ الِارْتِفَاعِ  
 هَذَا الْإِجْمَاعُ لَمْ يَكُنْ فِي الْفَسَادِ لِيَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيهِ غَلِيٌّ

### ترجمہ

ورسدا دونوں طرفوں (مذہب ابوحنیفہؒ و مذہب شافعیؒ) میں متروک ہے متیقن نہیں ہے کہ بات کے ممکن ہونے کی  
 وجہ سے کہ امام ابوحنیفہؒ کسی مرآۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو نہیں توڑتا) حق بجانب ہوں (اور) قوی کے مسئلہ میں  
 (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطا کر کے دالے ہوں اور (ممکن ہے کہ) امام شافعیؒ قوی کے مسئلہ میں (کہ اس سے  
 وضو نہیں توڑتا) حق بجانب ہوں (اور) کسی مرآۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) باخطا کرتے دالے ہوں  
 کسی پر تو ہم نے (خبر نہیں) اجماع مرکب کے وجود کے باطن پر مبنی ہونے کو نہ بت سکی کہ بے گارہ خلاف اس اجماع کے جو  
 پہلے مذکور چکا (یعنی اجماع غیر مرکب) کہ اس میں احتمال نہ نہیں ہوتا) پس حاصل کام یہ ہے کہ اس اجماع (اجماع  
 مرکب) کا مرتفع اور نہ کسی ہوتا اس علت میں غمخو رسدا کی وجہ سے ممکن ہے کہ اجماع کی جس علت پر بنیاد رکھی گئی ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اجماع مرکب فساد  
 کو حصر میں ہے، جیسا کہ اس کی طرف مصنف کا قول نہ تھا، النوع من الإجماع لا یطی حجة بعد ظهور  
 الفساد ہی السالحدین مشیر ہے کیونکہ اجماع مرکب کے اندر علت میں اختلاف ہوتا ہے ایک امام جس چیز کو جائز  
 کہتا ہے تو دوسرا امام ای چیز کو ناجائز کہتا ہے، اور حق پر ایک ہی ہے کیونکہ حق میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً ایک امام قوی کو نقض  
 وضو کہتا ہے تو دوسرا امام قوی کو غیر نقض وضو کہتا ہے، لہذا جب حق میں تعدد نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ حق ایک طرف ہے اور  
 دوسری طرف غلطی ہے، اور جب اس میں ایک طرف کا باطل ہوتا ثابت ہو گیا تو یہ اجماع کا سدور، حل ہونا چاہئے، اس  
 اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب تک اجماع مرکب میں فساد ہے مگر فساد کو کسی ایک جانب ہونا نہیں کے ساتھ متیقن نہیں  
 ہے لہذا دونوں جانبوں میں اس کا صرف احتمال اور توہم ہے اور احتمال پر ہی طور ہے کہ ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کسی مرآۃ

یعنی عورت کو چھونے سے تقاضی و مضور ہونے کے حکم میں مہیبت یعنی حق پر ہوں اور حق کے مسئلہ میں یعنی حق کو باقضاء و مضور کہنے کے مسئلہ میں خطا پر ہوں، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ لفظی کے مسئلہ میں یعنی حق کے غیر باقضاء و مضور ہونے کے مسئلہ میں حق اور مصلوب پر ہوں اور اس امر سے تقاضی و مضور کے حکم میں خطا پر ہوں، لہذا دونوں جانتوں میں خطا اور فساد کا محض احتمال ہے، کوئی ایک جانب خطا اور فساد کے ساتھ تحقیق نہیں ہے کہ جس بناء پر اجماع مرکب کو فاسد کہہ دیا جائے، لہذا فساد کے احتمال اور وہم کی وجہ سے اجماع مرکب کو باطل اور فاسد نہیں کہا جا سکتا، اسی بات کو مصنف نے اپنی عبارت فلا یؤدیٰ، هذا الخ سے بیان کیا ہے کہ اجماع مرکب میں محض وہم اور احتمال فساد کا ہونا اس اجماع کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔

ببخلاف ما تقدم الخ اس عبارت کا مقصد مصنف کی عبارت ثم هذا النوع من الإجماع لا يفي حجة بعد ظهور الفساد سے ہے۔ اور مصنف کہہ رہے ہیں کہ اجماع مرکب تو طے میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا لیکن وہ اجماع جس کا بیان انہیں میں گذر گیا یعنی جس کے اندر مجتہدین کرام کا حکم کے اندر اتفاق اور اجماع ہونے کے ساتھ ساتھ ملت کے اندر بھی اتفاق ہوتا ہے اور اس کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں تو چونکہ ان کے اندر طے میں اتفاق ہونے کی وجہ سے احتمال فساد نہیں ہوتا، لہذا اس میں یہ احتمال ہے ہی نہیں کہ وہ طے میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو اور قابلِ حجت نہ رہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اجماع مرکب کے اندر تو وجہ اختلاف فی الحکمۃ کے احتمال فساد موجود ہے مگر اجماع غیر مرکب میں وجہ عدم اختلاف فی الحکمۃ کے احتمال فساد نہیں ہے، لہذا جب اجماع غیر مرکب میں احتمال فساد ہے ہی نہیں تو اس میں اس بات کا بھی اجماع نہیں ہو سکتا کہ وہ ظہور فساد کے بعد قابلِ حجت نہ رہے کیونکہ جب اس میں فساد ہے ہی نہیں تو فساد ظاہر ہی کیا اس سے ہوگا۔

فالحاصل الخ حاصل کلام یہ ہے کہ اجماع مرکب کا جس ملت پر مدار تھا اس ملت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد وہ اجماع محض مرتفع ہو جائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا۔

مفہومہ: مصنف کی عبارت بخلاف ما تقدم کا تعلق اس سے متصل عبارت فلا یؤدیٰ هذا الخ بناء وجود الإجماع علی الساطع سے نہیں ہے کیونکہ اجماع میں ایسا کوئی اجماع نہیں گذر جو خود ہی الیٰ الہا باطل ہو۔

ولهذا إذا قضی الفاضلی فی حدیثہ ثم ظهر رقی الشہود أو جعلتہم بالمرحوم بطل قضاءه وإن لم یظہر ذلك فی حق المدعی وباعتبار هذا المعنی سقطت المؤلفۃ قلوبہم عن الأصناف الثمانیۃ لا یخضع البعۃ وسقط منهم ذری القرنی لا یقطع علیہ وحلی هذا إذا غسل الثوب النجس بالحق فرأى النجاسة یحکم بظہارة المخفی لا یقطع علیہا وبهذا ثبت الفرق بین الخبث والنجس فان الخلل یزول النجاسة عن المخفی فلما الخلل لا یبطل بظہارة المخفی

وَالْمَا يُقْبَلُهَا الْمَطْهُرُ وَهُوَ الْقَاءُ .

### تشریح

اور ای وجہ سے (یعنی طہت میں علیحدہ فساد کے بعد حکم کے سر قیام اور نہ جس کو نہنے کی وجہ سے) جب قاضی کسی واقعہ میں فیصلہ کر چکے پھر تو کوہوں کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے نہ شہادت سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہوں کا مذکور ظاہر ہو جائے تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بظاہر قضاء عدلی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا (بلکہ عدلی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا) اور ای حق (کہ حکم عدلی طہت کے سر قیام ہونے سے سر قیام ہو جاتا ہے) کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مولاۃ الثوب (کے حصے) ممدارہ زکوٰۃ کی آٹھ قسموں سے طہت کے منقطع ہونے کی وجہ سے ہر قضا ہو گئے اور علت ہم منقطع ہونے کی وجہ سے ذی القربی یعنی اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ ساقط ہو گیا، و غلیٰ هذا الخ اور حتی اس (کہ ہماری طہت کے زائل اور سر قیام ہونے کی وجہ سے سر قیام ہو جاتا ہے) کی بناء پر جب کوئی شخص نجاست زدہ کیڑے کو سر کر سے دھوئے اور نبی ست زائل ہو جائے تو نجاست کی طہت (وہو وجود النجاست لیس الثوب) منقطع نہ جانے کی وجہ سے گل یعنی پیڑ سے کی طہارت کا حکم دیا جائے گا و یھنا الخ اور اسی سے (کہ طہت طہارۃ زوال نجاست ہے) حدیث (نجاست صغیر) اور نبی (نجاست حقیقہ ظاہر) کے درمیان فرق واضح ہو گیا و کس سر کر گل سے نجاست حقیقہ زوال کر دیتا ہے لیکن سر کر گل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا (یعنی نجاست صغیر ہے) اور جزا میں نجاست کہ طہارت گل (خل، مسودگی غسل) کا فائدہ (نجاست صغیر سے) مضطرب دیتا ہے اور مضطرب دیتی ہے۔

**تشریح:** ابھی قاضی کی عبارت فیما یبکی ہو علیہ ہے یہ ظاہر ہو گیا تھا کہ حکم کا مدوار چونکہ طہت پر ہوتا ہے اس لئے طہت کے پیش ہوئے اور فاسد ہونے سے حکم بھی باطل و فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ دوسری کی چند مثالیں پر رد قرطاس کی جو رہی ہیں را اگر قاضی نے کسی متنازع قریۃ واقعہ کا گواہوں کے موجود ہونے کی بناء پر عدلی کے حق میں اور عدلی علیہ کے خلاف فیصلہ کر دیا اور پھر فیصلہ نہ جانے کے بعد عدلی کے گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی بناء پر ان کا حصہ ہونا ظاہر ہو گیا تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا نہ اور یہ اس فیصلہ کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ فیصلہ کا مدوار اور اس کی طہت گواہوں کی کو ای حق، لہذا جب گواہوں کا آزاد ہونے کے بجائے غلام ہونا اور صادق ہونے کے بجائے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا تو ان کی گواہی بھی باطل ہو جاتی اور جب طہت باطل ہوتی تو حکم یعنی قاضی کا یہ دو فیصلہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔

و ان لم یطہر الخ اس عبارت سے نصف ایک امتزاس کا جواب دیا جاتا ہے، امتزاس یہ ہے کہ جب قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو گیا تو اس مال کا فیصلہ تو اور قاضی نے مدلی علیہ سے مال لیکر مدلی کو دیا یا تو اب جبکہ فیصلہ باطل ہو گیا تو مدلی سے مال واپس لیکر مدلی علیہ کو دیا یا نہیں۔ یہ حال نہ مدلی سے مال واپس نہیں لیا جاتا تو مصنف فرماتے ہیں کہ فقہائے قاضی کا بظاہر عدلی کے حق میں نہ نہیں ہوگا بلکہ مدلی مایہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا اور مدلی کے

حق میں قاضی کے فیصلہ کے باطل ہونے کا اثر اس نے ظاہر نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے جس وقت مدعی کے حق میں فیصلہ کیا تھا اس وقت قاضی کے سامنے حجت شرعیہ یعنی گواہ موجود تھے، لہذا قاضی کا فیصلہ بحسب شریعہ کی بنیاد پر نافذ ہو گیا تھا، اور جب قاضی کا فیصلہ نافذ ہو گیا تو اب اگر اس کو مدعی کے حق میں بھی باطل کر دیا جائے اور اس سے وہ مال واپس لے لیا جائے تو حجت شرعیہ کا مطلق باطل کرنا لازم آئے گا جتنا تکلف شرعی تقاضا کرتا ہے، لہذا مدعی سے مال واپس نہیں لیا جائے گا اور مدعی علی اور گواہوں کے بارے میں قاضی صاحب کے فیصلہ کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ گواہوں نے چونکہ اپنی باطل گواہی کے ذریعہ سے مدعی علیہ کا مال تلف کیا ہے اس لئے گواہوں سے ضمان تحریر مدعی علیہ کو دیا جائے گا تاکہ اس بے چارے مدعی علیہ سے ضرر ختم ہو جائے اور گواہوں کو اپنی حرکت اور نادانی پر زجر و تنبیہ اور عبرت ہو جائے تاکہ آئندہ وہ اس طرح کی حرکتیں نہ کیا کریں یعنی جھوٹی گواہی نہ دیا کریں۔

و باعتبار هذا المصنف الح اسی معنی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یعنی علت کے ساتھ ہونے سے چونکہ حکم علم ساتھ ہو جاتا ہے اس لئے مکلفہ القلوب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زکوٰۃ دینے کا ساتھ ہو گیا یعنی زکوٰۃ کے آئندہ مصروف میں سے (جن کو قرآن شریف کے دسویں پارے میں انما الصدقات للفقراء الخ کے تحت بیان کیا گیا ہے) ایک قسم مکلفہ القلوب بھی ہے اور مکلفہ القلوب وہ ہے جسے عرب ہیں جو صاحب شراکت و قوت تھے اور کثیر لوگ ان کے تابعین تھے جیسے ہرمیان بن حرب، صہوان ابن امیہ، قرظ بن حابس، عیینہ بن حصن، الخ واری و عبال بن خزاعہ المسلمی مالک بن نوفاں اور حکیم بن حزام وغیرہ ان میں سے بعض تو تھوہین بنی اسلام لے آئے تھے اور بعض ظاہری طریقہ سے اسلام لائے تھے اور معتقدت میں، دو تائید میں سے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کو اس غرض اور علت سے زکوٰۃ دیا کرتے تھے تاکہ ان میں سے جو مسلمان ہو گئے وہ مسام پر ثابت قدم رہیں اور زکوٰۃ کا مال دینے سے ان کی الجونی ہو اور ان کو کچھ کران کے قبیض بھی اسلام میں داخل ہو جائیں اور جو حضرات ان میں سے ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے ان کو زکوٰۃ دینے کی علت یہ تھی کہ وہ بھی اس ضمن برآمد ہوں وجہ سے دائرۃ اسلام میں داخل ہو جائیں یا ان کے شر سے حفاظت رہے مگر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمین کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا اور مسلمان قوت و شوکت اور کثرت میں ہو گئے تو گویا زکوٰۃ دینے کی جو علت تھی وہ ساتھ اور مرتفع ہو گئی اور چونکہ علت کے ساتھ ہونے سے حکم بھی ساتھ ہو جاتا ہے اس لئے مکلفہ القلوب کا حصہ ان آئندہ مصارف زکوٰۃ میں سے ساتھ ہو گیا اور نبی کی وفات کے بعد صحابہ کے وقت میں ان لوگوں کو زکوٰۃ نہ دینے پر اجازت ہو گیا۔

و باعتبار هذا المصنف الح مابی قیمت کے نفس میں سے ایک تہائی حصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قربات داروں کو دیا جاتا تھا جیسا کہ بارہوا کے شروع میں اس کا تذکرہ ہے اور اس کی علت یہ تھی کہ قربات دار اشاعت اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کرتے تھے مگر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی اور اسلام کا اللہ نے عراق اور غلبہ دینے کا قیام وہ علت ساتھ ہو گئی لہذا اس کا حکم بھی ساتھ ہو جائے گا، اور ان کو مالی قیمت سے یہ حصہ نہیں دیا جائے گا نیز نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کا ارشاد مبارک ہے سہم ذوی القربی فی جہاد حیاتی ولس لہم بعد معانی (ترجمہ) ذوی القربی کا حصہ میری زندگی میں ہے نہ کہ میری وفات کے بعد مگر یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے قرابت و راجحیت و مسکنین یا مسافر ہوں تو ان حضرات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا مگر قرابت داری کی حیثیت سے نہیں بلکہ مطلق قیم، مسکنین اور مسافر ہونے کی وجہ سے کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن و اعلموا انما غنیمتہم من شیء فان لہ حصصہ و فلوسون و لذی القربی و البانی و العساکیں و ابن السبیل۔

۲۔ و علیٰ ہذا الباع اسی تعداد مذکورہ یعنی حلت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے کی بناء پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ناپاک چیز سے کوئی پر نجاست مطلق و طہری لگی ہوئی تھی سرکہ یا کسی اور چیز سے دھویا اور نجاست کو زائل کر دیا تو گل یعنی وہ چیز اور غیرہ جس پر نجاست تھی تھی پاک ہو جائے گا کیونکہ اس چیز سے ناپاک ہونے کی علت اس پر نجاست کا موجود ہونا تھا چنانچہ جب نجاست یعنی چیز سے ناپاک ہونے کی علت مرقع ہو گئی تو چیز سے ناپاک ہونے کا حکم بھی مرقع اور ساقط ہو جائے گا اور چیز ناپاک مانا جائے گا مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ صورت مذکورہ میں طہارت کی علت چونکہ زائلہ نجاست ہے تو اس سے حدیث یعنی نجاست حکم (بے وضو اور بے غسل ہونا) اور نجاست یعنی نجاست حقیقیہ (پیشاب وغیرہ) کے درمیان فرق بھی معلوم ہو گیا اور وہ یہ ہے کہ سرکہ یا دیگر چیز سے دھویا اور نجاست حقیقیہ کو زائل کر سکتی ہے جس بناء پر اس چیز کے پاک ہونے کا قیاس ثابت ہو جاتا ہے لیکن سرکہ وغیرہ حدیث کو یعنی نجاست حکم کو رفع نہیں کر سکتا مگر یعنی نجاست وضو یا غسل کے پاک ہونے کا حکم ثابت کر دیا جائے کیونکہ نجاست حکم میں کوئی لحاظ ہی نجاست نہیں ہوتی جس کو زائل کیا جائے بلکہ نجاست حکم میں کل پر منظر یعنی پانی کے استعمال سے کل کا پاک ہو جانہ شرط معصوم ہوا ہے لہذا نجاست حکم کے عذر مطہر کا استعمال ضروری ہے اور مطہر صرف پانی ہے و خلاصہ کلام یہ ہے کہ نجاست حقیقیہ تو کسی بھی چیز سے زائل ہو سکتی ہے مگر نجاست حکم کا ازوالہ نجس وضو اور غسل صرف پانی سے ہو سکتا ہے نہ کہ سرکہ وغیرہ لہذا نجاست حقیقیہ اور حکم کا فرق بالکل واضح ہو گیا، واللہ اعلم بالصواب۔

الصفة: الخبث پاکانہ جمع احدث الخبث مصدر (کرم) خبثاً و خبثاً ناپاک ہونا الخبث سرکہ نجس خلال و اخل المحل اترنے کی جگہ نجس محال۔

ثم بعد ذلك نوع من الإجماع وهو غنم القابل بالفصل وذلك نوعان أحدهما ما إذا كان منسأً إلى جلاب في الفصلين واحد والثاني ما إذا كان المنسأً متخللاً والأول حجة والثاني ليس بحجة مثال الأول فيما حرج العلماء من المسائل الفقهيّة على أصل واحد (ونظير إذا انشأ أن النهي عن التصرفات الشرعية يوجب نفوذها فلما يصح النذر بنصرم يوم النحر والبيع القابل بعيد الملك لغنم القابل بالفصل ولو قلنا إن التعليق سبب عند وجود الشرط

## لَفْظُ تَغْيِيضِ الْعَلَاقِ وَالْعَلَاقِ بِالْمُغْلَبِ أَوْ سَبِّ الْمَغْلَبِ صَحِيحٌ

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع کی تفسیر اور اس کی شرط اور اس کی اقسام میں سے ہر ایک کے تحقق ہونے کے بعد) اجماع کی ایک (الوہی) قسم سے اور وہ عدم التماثل بالفضل ہے (دونوں چند مسئلوں میں فضل کا قائل نہ ہونا) اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا مظاہر ایک ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں مثل و اختلاف مختلف ہو اور قسم اول جہت ہے اور قسم ثانی جہت نہیں ہے، قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کی عدا نے ایک اصل پر تفریع و ذکر تاج کی ہے اور اس کی تفسیر (ای نظیر) فقہیہ العنماء علی اصل (واجب) یہ ہے کہ جب ہم یہ ثابت کر دیں کہ افعال شرعیہ سے نفی ان افعال کی مشروعیت ہوتی رہے کو ثابت کرتی ہے تو یہ نہیں کہے کہ بقرعہ کے دن کے روزہ کی مذمت صحیح ہے، اور صحیح نامہ مشتری کے لئے ملکیت کا نفاذ دہتی ہے، فصل کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے) ولو قلنا الخ اور اگر ہم کہیں کہ چٹک تعلق بالشرط و جو شرط کے وقت سبب ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور طلاق کو ملک اور سبب ملک پر مطلق کرنا صحیح ہے۔

**تشریح:** ثم بعد ذلك فرع من الإجماع الخ اجماع کی تفسیر اور اس کی شرط اور اس کے اقسام سے فارغ ہو کر اب مضاف فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی ایک وجہ عدم التماثل بالفضل ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسئلہ اس انداز سے ہوں کہ ان میں اختلاف قائم ہو اور ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے اگر ایک کو ثابت مانا ہو تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے کیونکہ دونوں مسئلوں میں کوئی امام فصل اور فرق کا قائل نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو تو ثابت مان لے اور دوسرے کو ثابت نہ دے بلکہ یہ دونوں دوسرے ساتھ ثابت مانا، وجہ دوم اس کا ساتھ ساتھ لگا کرنا ہوگا اس عدم التماثل بالفضل کہتے ہیں پھر عدم التماثل بالفضل کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا مظاہر مختلف یعنی جہت اختلاف ایک ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا مظاہر اور جہت ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوں، دونوں قسموں میں سے پہلی قسم تو شرط جہت ہے مگر دوسری قسم شرط جہت نہیں ہے۔

مثال الاول الخ قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کی عدا نے ایک ہی اصل اور ضابطہ پر مقرر تھا اور تفریع کی ہے اور مصنف نے اس کی چند مثالیں پیش فرمائی ہیں، الغرض قسم اول کے اندر یہ کہ دونوں مسئلوں کا مظاہر اختلاف اور ضابطہ ایک ہوتا ہے، لہذا پیچھے آپ حضرات ایک ضابطہ میں لکھ کر پھر اسی ضابطہ پر دونوں مسئلے مقرر ہوں گے، مثلاً ضابطہ یہ ہے کہ جب اختلاف نے یہ ثابت کر دیا کہ افعال شرعیہ پر نفی دارہ ہو، ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا تشکیلی بیان، نفس کے اندر نفی نے بیان میں نہ کر چکا ہے جس کو احقر نے سہل انداز میں تحریر کر دیا ہے کہ افعال شرعیہ ہو جو دشمنی حد ہونے کے خلاف کے نزدیک مشروع رہتے ہیں، لہذا اس ضابطہ کے تحت ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ چونکہ ہم آخر کار روزہ رکھنے پر نفی دارہ ہوئی ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے اَلَا لَا تَصُومُوا لِمِیْ هَذِهِ الْاَیَّامِ لِأَنَّهَا





وقت ہوتا ہے نہ کہ فی الحال اور امام شافعی کے نزدیک فی الحال جب ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تھک  
 طالق یا نہ دھلیب الدار تو یہ کلام مطلق بالشرط ہے اور یہ کلام وقوعِ تکلم یعنی وقوعِ خلق کا سبب ہے اب امام ابو حنیفہ تو یہ  
 کہتے ہیں کہ یہ کلام وقوعِ طلاق کا سبب شرط کے پائے جانے یعنی دخولِ دار کے وقت بنے گا مگر یہ کلام اس وجہ سے  
 کہ تکلم نے اس کا نظم و ثبوت کے دخولِ دار کے وقت ہی کیا ہے فی الحال اس کلام کی حیثیت کا عدم ہے اور امام شافعی  
 فرماتے ہیں کہ کلام مطلق بالشرط وقوعِ تکلم کا سبب فی الحال ہے اور عورت کو سخت حائق یا نہ دھلیب الدار کہنے سے فی الحال  
 ہی طلاق پڑ جاتی مگر شرط نے وقوعِ طلاق کو موخر کر دیا ہے جو کہ تکلم ہے اور اس اختلاف کا شمر یہ ہوگا کہ چونکہ امام شافعی  
 کے نزدیک کلام مطلق بالشرط وقوعِ تکلم کا سبب فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی ہوتا ہے اس لئے تکلم کے وقت وہ عورت کی  
 طلاق ہوئی جا چاہے یعنی تکلم کے وقت وہ عورت تکلم کے ناکار میں ہوئی جاوے اور اگر کلام کی آزادی کا مسئلہ ہے تو کلام بھی  
 ہر وقت تکلم کی ملکیت میں ہونا چاہئے، لہذا امام شافعی کے نزدیک کسی وجہ سے عورت کی طلاق کو سبب ملک کی طرف مطلق  
 نہیں کیا جاسکتا مثلاً اگرچہ کوئی طالبی یا نہ نکحک تک نہیں کہ جو ملک کیونکہ اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت کی طلاق  
 نہیں ہے، اسی طرح عہد غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک کی طرف مطلق نہیں کیا جاسکتا، مثلاً عہد غیر کو انت خو یا نہ  
 ملک تک، یا انت خو یا نہ انت غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک کی طرف مطلق نہیں کیا جاسکتا، مثلاً عہد غیر کو انت خو یا نہ  
 اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کلام مطلق بالشرط چونکہ تکلم کے وقت وقوعِ تکلم کا سبب نہیں ہوتا بلکہ وجہ شرط کے وقت ہوتا ہے  
 تو امام صاحب کے نزدیک فی الحال عورت کا غیر طلاق یا کلام کا غیر طلاق ضروری نہیں ہے، لہذا اگرچہ فی طلاق کو سبب  
 ملک یعنی ناکار پر مطلق کر کے یہ کہا جاسکتا ہے یا نہ نکحک تک فانت خو یا نہ انت غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک  
 پر مطلق کر کے یہ کہ جاسکتا ہے یا نہ نکحک فانت خو یا نہ انت غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک پر مطلق کر کے یہ کہ جاسکتا ہے  
 مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ کلام مطلق بالشرط وقوعِ تکلم کا سبب وجہ شرط کے وقت ہوتا ہے تو اب اس پر دو مسئلے  
 متفرع ہوں گے ایک مسئلہ تو طلاق کو سبب ملک کی طرف مطلق کرنے کا ہے جیسے کوئی آدمی زوجہ عورت سے یہ کہے یا نہ  
 نکحک فانت طالق (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق) اور دوسرا مسئلہ عتاق کو ملک یا سبب ملک کی طرف  
 مطلق کرنے کا ہے مثلاً کوئی آدمی کہے کہ عتاق کی آزادی کو ملک پر مطلق کر کے یہ کہے یا نہ نکحک فانت خو یا نہ  
 سبب ملک پر مطلق کر کے یہ کہے یا نہ نکحک فانت خو یا نہ انت غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک پر مطلق کر کے یہ کہے یا نہ  
 ہو سکتا کہ ایک کو تو ثابت دان میں اور دوسرے کو ثابت نہ مانیں، مثلاً سبب ملک پر مطلق طلاق کو تو ثابت دان میں نہیں مگر ملک یا  
 سبب ملک پر مطلق عتاق کو ثابت نہ مانیں اس کا برعکس ہو کہ ملک یا سبب ملک پر مطلق عتاق کو تو ثابت دان میں نہیں مگر ملک یا  
 سبب ملک پر مطلق طلاق کو ثابت نہ مانیں، بلکہ اگر ثابت مانا ہے تو دونوں کو ثابت مانا ہوگا اور اگر منقحی مانا ہے جب بھی دونوں کو سزا  
 منقحی مانا ہوگا کیونکہ فعل کا کوئی تاکیل نہیں ہے، اس کے برخلاف امام شافعی کے نزدیک چونکہ تعلیق فی الحال وقوعِ تکلم کا  
 سبب ہوتی ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں مسئلے منقحی ہیں، لہذا اگر شافعی کے نزدیک نہ تو زوجہ کی طلاق کو سبب ملک

پرمعنی میاچہ منکھ اور نہ ہی عہد فیر کے متعلق کوٹک یا سبیر ٹک پر معلق کیا جاسکا، لہذا وہ نام یکہ مسئلہ کو ثابت مانتا ہے تو نہ ان خود بخود ثابت ہوگا کی طرح جو نام ایک مسئلہ کو ثابت مانتا ہے نہ دوسرا مسئلہ بھی متعلق نہ ہوگا کیونکہ دونوں مسئلوں میں تفصیل اور فرق کا کوئی قائل نہیں ہے اور دونوں مسئلے ایک ہی ضد یا علی پر مقرر ہیں، لہذا اگر کوئی شخص کسی ایسے عہد کو یہ کہے کہ اسے ابن تیر و جنک فاسب مخالفی کو تمام شافعی کے نزدیک یہ جملہ لغو ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس جہیہ کو اس حکم کے خارج کرنے کے بعد علاقہ پنج دہے گئے ای طرح اگر کسی آدمی نے یہودیہ کو یہ کہہ دیا کہ ابن مہکک فاسب مخالفی کو تمام شافعی کے نزدیک یہ جملہ لغو ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ خدا میں محکم کی حکمت میں سے ہے کہ ایسا آزار نہ ہو جائے بلکہ اس کا نتیجہ یہ بن جائے کہ فیر کے متعلق میں مگر نہ جکے۔

اللفظ الطلاق مصدر (لن) نمر فاعل من زوجها عورت کا شوہر نے پیدا ہوا العتاف مصدر (فس) آزار

15

وَنَحْنُ لَوْ شِئْنَا لَفَتَنَّا الْحُكْمَ عَلَى سَمِ مُرْضُوبٍ بَصِيَّةٍ لَا يَرْحُبُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِهِ فَلَنَّا  
صَوَّرَ الْحُرَّةَ لَا يَضَعُ خَوْذَ بِيَكِ الْأَمَةِ إِذْ صَحَّ بِغِيٍّ الشُّبُهَةِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَعَ مِنْهُ خَوْنُ  
الْحُرَّةِ عَلَى هَذِهِ الْأَصْلِ وَنَزَلَتْ خَوَارِجُ الْبُكَاحِ الْأَمَةِ الْمُتَعَوِّثَةِ مَعَ تَطَوُّلِ خِلَافِ بُكَاحِ الْأَمَةِ  
الْكِتَابِ بِهِ الْأَصْلُ وَبَعِيَ هَذَا مِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي هَذَا سَبَقِ

\_\_\_\_\_

اور ہی طرح (یعنی مسئلہ جنگ کی طرح) کوئی یہاں سے مختلف عدم اتفاق، تفصیل کی قسم اس کی تیسری تفسیر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ محکمہ ایسے اسم پر مروج ہوتا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف جو محکم کے اس صفت پر مطلق ہوئے کو واجب نہیں کرتا ہے تو ہم انہی کے کہ نظریں خواہ معنی آزاد امور کے ساتھ محکم کی قدرت و ممانگی کے ساتھ محکم کے باوجود ہونے کو بھی روکتی ہے۔ کیونکہ ممکنہ سے مشمول ہونے سے یہ بات بھری حق صحت ثابت ہے کہ امام شافعی نے جواب جزوہ کے مسئلہ کو ہی مطلق پر منتج فرما دیا ہے (یعنی ان تہ تک المحکم علی اسم موصوف متصعبہ یوجب تعلیق المحکم بہ وہے نہ بلکہ دراصل یہ) اور اگر ہم طولی ترجمہ کے بارہا یہ ممانگی کے ساتھ محکم کے جوہر جوہر سے کر دیں بقوی اصل یعنی ان تہ شرط دو وجب انشاء الفاعل بالفاعل و غیرہ ان المطلق بشرط ایو حسب انشاء الفاعل مع شرطہ ان اصل) سے لہذا یہ (یعنی یہ بھرا یہ) کہا جائے کہ ساتھ محکم یا نہ ہو جانے کا اعمیٰ هذا المع اور ہی اصل (اختیار شرطہ الفاعل محکم) جب تک کہ اس پر ان اس اسم اتفاق، تفصیل کی مشابہت مسئلہ میں بھی ہو جائے جس کو ہم نے آگے میں فرمایا ہے (یعنی یہاں سے) انکار درود و ان میں (ولات حین صبح ہے)

تشریح: یہاں سے صنفِ حرمِ اتمہ کی تفصیل کی قسم دہا کی تیسری ٹھیکہ پر سن کرنا چاہئے اس چٹا ٹھیکہ

اختلافی میں سے اس طرح کے ذکر کیے جائیں گے کہ جن کا غلط و اختلاف اور ضابطہ قریب قریب ایک ہی ہے، پہلے آپ حضرات ضابطہ سماعت فرمائیے پھر اس پر رد مسئلوں کی تخریج اور تفریع کی جائے گی۔ ضابطہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک انشاء بشرط سے انشاء حکم ہوتا ہے اور صفت بھی چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہذا جب کوئی حکم ایسے اسم پر لگے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو صفت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔ لہذا یہ دونوں ضابطے قریب قریب ایک ہی جیسے ہیں مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک انشاء بشرط سے انشاء حکم ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح انشاء صفت سے انشاء حکم ہونا بھی ضروری نہیں ہے، مصنف نے ان دونوں ضابطوں کو بمنزلہ ضابطہ واحد کے مانا ہے، کیونکہ جو آدمی اس ضابطہ کو مانا ہے کہ اگر کوئی حکم بشرط ہو تو انشاء بشرط انشاء حکم وہ واجب نہیں کرتا تو وہ اس ضابطہ کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اگر کوئی حکم اسم موصوف یا صفت پر مرتب ہو تو انشاء صفت انشاء حکم کو واجب نہیں کرتا، لہذا جب مذکورہ دونوں ضابطے ایک ہی درجہ میں ہیں تو اب اس ضابطہ پر رد مند بذیل مسئلے متفرع کیے جائیں گے، ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ قرآن شریف کے اندر **وَمَنْ لَهُ سُلْطٰنٌ مِّنْكُمْ طٰوِلًا اَوْ يَنْكِحُ الْمَحْصٰنٰتِ الْمُوْصٰنٰتِ لَمَنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمٰنُكُمْ مِنْ نِّسَابِكُمْ الْمُوْصٰنٰتِ** کے ائمہ باعدی سے نکاح کرنے کی شرط پڑھائی گئی ہے کہ آزاد اور عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو جس کو عدم طول حرمہ کہتے ہیں یعنی آزاد عورت کا عمر زیادہ ہونے کی وجہ سے اگر اس سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو پھر مؤمنہ باندی سے نکاح کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر کسی آدمی کے ائمہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہے تو امام شافعی کے نزدیک وہ آدمی باندی سے شادی نہیں کر سکتا، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک انشاء بشرط سے انشاء حکم ہو جاتا ہے، لہذا جب شرط معدوم ہوگئی یعنی عدم طول حرمہ تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا (باعدی سے نکاح کا جائز ہونا) اور جب باندی سے نکاح جائز نہ ہو تو اب یہ آدمی آزاد عورت سے تو نکاح کر سکتا ہے مگر باندی سے ہرگز نکاح نہیں کر سکتا، اور دوسرا مسئلہ جو اس مذکورہ ضابطہ پر متفرع ہے وہ بھی اسی آیت میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ہو جائے تو پھر قاطعی طور بات یہ ہے کہ چونکہ قرآن کے ائمہ **مِنْ نِّسَابِكُمْ الْمُوْصٰنٰتِ** کے ضمن میں نکاح کے جواز کو اس باندی پر مرتب کیا ہے جو صفت ایمان سے متصف ہو یعنی وہ باندی مؤمنہ ہو اور صفت چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہذا امام شافعی کے نزدیک انشاء بشرط کی طرح انشاء صفت بھی انشاء حکم کو واجب کرتا ہے لہذا اگر باندی مؤمنہ نہ ہو بلکہ کاتبہ یعنی یہودیہ وغیرا یہ ہوا جس کے ساتھ (امام شافعی کے نزدیک) نکاح جائز نہ ہوگا، امام شافعی نے ذکر کردہ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے کاٹل نہیں ہیں بلکہ جس طرح پہلے مسئلہ میں یوں کہتے ہیں کہ طول حرمہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے مسئلہ کے اندر بھی کہتے ہیں کہ (عدم طول حرمہ کی صورت میں) صرف مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے کاتبہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، امام شافعی کے مسئلہ کے برخلاف امام ابو حنیفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم بشرط کے ساتھ سفل ہو تو انشاء بشرط انشاء حکم کو واجب نہیں کرتا لہذا عدم طول حرمہ کے بجائے اگر طول حرمہ ہو تب بھی باندی سے نکاح جائز ہے اسی طرح دوسرے مسئلہ میں باندی کے نکاح کو باندی کے مؤمنہ ہونے کی

صفت پر مرتب کیا ہے مگر نام صاحب کے نزدیک چونکہ انہی صفت و تقاضا و حکم کو واجب نہیں کرتا، بلکہ سوائے و کتابیہ دونوں طرح کی باتوں سے قانع جائز ہے، لہذا ابو حنیفہ و دوسرے مسلمانوں میں فعل اور فرق کے قائل نہیں ہیں، اسی کو صفت سے اپنے تقاضا میں بیان کیا ہے اور فرمایا ہے و کذا نو البنا ان توب الحکم الخ۔

مگر آیت بات کچھ مناسب سمجھتا ہوں اور دوسرے ہے کہ اگر معنی ان توب الحکم علی اسم موصوف بصفۃ لا یوجب تعلیق الحکم بہ کے بجائے یہ سمجھتے ان التعلیق بالشرط لا یوجب، لہذا انہی صفت عند عدم الشروط تو زیادہ بضرر تھا، کیونکہ ہم اختلاف نے طول حرو کے ہوتے ہوئے باتوں کے ساتھ کلام کے نزدیک مسئلہ کو اس ضابطہ سے ثابت کیا ہے کہ اقتداء شرط سے انہی و حکم ضروری نہیں، نہ کہ اس ضابطے سے جس کو صفت سے ذکر کیا ہے کہ ان توب الحکم الخ مگر اسم موصوف بالصفۃ پر اسم کا مرتب ہونا تعلیق حکم کا فائدہ نہیں دیتا یعنی انتفاء و صفت سے انہی و حکم ضروری نہیں ہوتا اور اذ صح بفعل السلف ان الشافعی سے صفت ایک معترض کا جواب دیتا چاہتے ہیں کہ یا معترض یہ کتاب ہے کہ صفت نے طول حرو کے مسئلہ کو اس ضابطہ پر مقرر کیا ہے کہ ان توب الحکم علی اسم موصوف بصفۃ یوجب تعلیق الحکم بہ یعنی اسم شافعی کے نزدیک انتفاء و صفت سے اقتداء حکم ہو جاتا ہے، حالانکہ طول حرو والا مسئلہ اسم شافعی کے نزدیک دوسرے ضابطہ پر مقرر ہے یعنی اقتداء بشرط یوجب انتفاء بشرط پر اس معترض کے جواب میں صفت فرماتے ہیں کہ صفت سے یہ بات منقول ہے کہ اسم شافعی نے طول حرو والے مسئلہ کو ان توب الحکم علی اسم موصوف بصفۃ یوجب تعلیق الحکم بہ پر مقرر کیا ہے، جس کو سہل لفظوں میں اس طرح بیان کیا جائے کہ اسم شافعی نے طول حرو کے مسئلہ کو انتفاء و صفت سے انہی و حکم ہو جانے پر مقرر کیا ہے اور دوسرا جواب یہ ہے چونکہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہذا انتفاء و صفت سے انتفاء و حکم ہونا اقتداء بشرط سے انہی و حکم ہونے کے ضابطہ کے درجہ میں ہے یا پھر یہ کہنے کہ چونکہ اسم شافعی کے نزدیک طول حرو والا مسئلہ انتفاء بشرط یوجب انتفاء و حکم والے ضابطہ پر مقرر ہے تو صفت کی عبارت اذ صح بفعل السلف الخ ہے جوڑے گویا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

آئیے صفت علیہ اثر مقرر فرماتے ہیں ولو نشد حیو نکاح الامۃ المومنة مع الطول حرو نکاح الامۃ الکتابیۃ بهذا البطل۔ صفت کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جب وہ مسلمانوں میں سے ایک کو نکاح مان گیا جائے تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت مانا ہوگا کیونکہ قصص کا کوئی قائل نہیں ہے لہذا جب ہم اختلاف نے ایک مسئلہ یعنی طاقث کے باوجود باتوں سے قانع کا جائز ہونا انتفاء بشرط لا یوجب انتفاء و حکم، لے ضابطہ سے ثابت کر دیا تو یہ ضابطہ انہی و حکم کے نزدیک ہے (تو دوسرے مسئلہ بھی کتابیہ باتوں سے نکاح کا جائز ہونا بھی)۔ ان اسل اور ضابطہ سے ثابت ہونا چاہئے کہ انتفاء و حکم کے نزدیک حرو کے نزدیک طول حرو کے باوجود باتوں سے نکاح جائز ہے یا باتوں کے باوجود نہ ہو؟ کتابیہ اور عام شافعی کے نزدیک طول حرو کے ہوتے ہوئے باتوں سے نکاح جائز نہیں نہ سوائے اور طبعی کتابیہ سے، نہ کہ طول حرو کے وقت صرف سوائے

ہندی سے نکاح جائز ہے نہ کہ کتابی ہے، ان فرض دونوں ماسوں کا اختلاف واضح ہو گیا مگر ایک بات قابل غور یہ ہے کہ مصنفؒ نے پہلے الاصل ارشاد فرمایا (یعنی جس اصل پر طول مرد والا مسئلہ متفرع ہے) حالانکہ ہمارے نزدیک کتابیہ ہندی سے نکاح کا جواز انتفاء المشروط لا یوجب انتفاء الحکم والے ضابطہ پر متفرع نہیں ہے بلکہ دوسرے ضابطہ پر متفرع ہے یعنی انتفاء صفت سے انتفاء حکم کے ضروری نہ ہونے کے ضابطہ پر تو مصنفؒ کے پہلے الاصل کہنے کی یہ تاویل کی جائے کہ چونکہ صفت بجز شرط کے ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے کتابیہ داعی سے نکاح کے جواز والے مسئلہ کو ای اصل اور ضابطہ کی طرف منسوب کر دیا جس کی حرف اولیٰ مرد والے مسئلہ کو منسوب کیا ہے یعنی انتفاء شرط سے انتقاء حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ پر اور یا پھر چونکہ یہ ہے کہ جوۃ دینی انتقاء شرط سے انتقاء حکم ضروری نہ ہونے کے ضابطہ کو مانتا ہے وہ انتقاء صفت سے انتقاء حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ کو بھی مانتا ہے، لہذا دونوں ضابطوں کا منشاء متحد ہونے کی وجہ سے دونوں مسئلوں کی نسبت ایک ہی ضابطہ کی طرف کر دی گئی۔

وعلیٰ هذا مثالة الحج ابھی یہ ضابطہ بیان ہوا کہ احناف کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ضروری نہیں ہوتا اور لام شافعی کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ضروری ہوتا ہے چنانچہ اسی ضابطہ پر اجماع عدم التقابل بالفضل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے، جو قس بیان تفسیر کے اندر گذر چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرآن شریف کی اس آیت وإن کنن أولادکم حملی فلا یطعموا علیہن حتی یتضحن حملوں کے اندر شوہر پر مقدمہ ہائے کا نقد اس شرط کے ساتھ واجب کیا گیا ہے کہ وہ مقدمہ ہائے حاملہ جو اب لام شافعی کے نزدیک چونکہ انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہوتا ہے، لہذا اگر مقدمہ ہائے حاملہ نہ ہوں تو اس کو نقد نہیں دیا جائے گا جس کے برخلاف چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا، لہذا امام صاحبؒ کے نزدیک مقدمہ نہ غیر حاملہ کو بھی نقد دیا جائے گا جس کا ثبوت دوسری آیات سے ہے جس کا تفصیلی بیان مآثر بیان تفسیر کے اندر دیکھا جاسکتا ہے۔

اللفظ: الحرة العرة کا مآثر الحرة کی جمع حرائر و حرات الطولی (ام) طاقت۔

ونظروا فیہ اذا قلنا ان القبی یغصب فیہون البیع القابض مینہا یملیک بعدہم القابض بالفضل  
أو یغصبون موجب الغصب القود بعدہم القابض بالفضل وبینہما هذا القبی غیر نابض فیہون  
الفسل نابضا وهذا لیس یحیی لای صیحة الفرع وان ذلک علی صیحة اصلہ ولکنہا  
توجب صیحة اصلہ أحو حتی تغرب علیہ المسئلة الأخری.

### ترجمہ

اور جہاں کی تفسیر میں اجماع عدم التقابل بالفضل کی قسم مان کی تھی (پہلے کہ) جب ہم نے کہا کہ قبی غصبی و غصبی تو جہاں سے غصب ملے ہوگی، فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے یا قائل عدم کا وجہ تھا جس سے فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ

سے وہ اسی طرحت (بڑوں کیلئے کہ) قتی غیر؛ قنص؛ قنص ہے تو قنص مراؤ؛ قنص؛ قنص ہو گا، اور یہ (قسم خانی) حجت نہیں ہے سنا لئے کہ ایک شرع کا صحیح ہونا اثر چ اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ اس اصل اثر پر دوسرا مسئلہ متعارف ہو جائے۔

**تشریح:** اس عبارت سے صنف اوجاع عدہ الاماکن الفصل کی قسم ثانی کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور قسم ثانی یہ ہے کہ وہ مختلف مسکون کاغذ اختلاف اور ضابطہ آید نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو، مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ جب ملکی اختلاف کے نزدیک ناقصی وغیرہ تو بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی نیز کہ جو بیکہتی کو ناقصی وغیرہ ماننا ہے تو وہ بیع فاسد کو مفید ملک بھی ماننا ہے، دونوں مسکون میں فصل کا کوئی خاص نہیں ہے درجہ ہندو مثلاً امام شافعیؒ قبی کو ناقصی وضو نہیں مانتے تو وہ بیع فاسد کو مفید ملک بھی نہیں مانتے۔

حاضر ہے کہ ان دونوں مسئلوں کا ختمہ باختلاف یعنی وہ باختلاف ایک نہیں ہے بلکہ ایک ایک ہے کیونکہ فی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا حکم اس ضابطہ کی وجہ سے ہے کہ غیر مسلمین سے خارج ہونے والی نجاست ناقض وضو ہے یا نہیں، چنانچہ اختلاف کے یہاں ناقض وضو ہے اور شرائط کے نزدیک قہری وضو نہیں ہے بلکہ شائع کے نزدیک ناقض وضو وہ ہے جو خارج کما المستحب ہو اور دوسرے مسئلہ یعنی بیع فاسد مفید ملک ہے یا نہیں اس کا ختمہ باختلاف یعنی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ العمل شریعہ میں عند ہونے کے بعد مشروع اور جتنے ہیں یا نہیں، چنانچہ ہر دے نزدیک مشروع اور جتنے ہیں اور امام شافعی کے نزدیک مشروع نہیں رہتے، لہذا دونوں مسئلوں کا ختمہ باختلاف جدا جدا ہے ایک نہیں ہے اس طرح چوں کہ کئے کہ جب فی ناقض وضو ہے تو قہری حکم کا موجب یعنی اس کی تر صرف تو دہنی قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی جو محمد فی کو ناقض وضو ہوتا ہے تو قہری حکم کا موجب صرف قصاص ہی ہوتا ہے نہ کہ دیت جیسا کہ امام صاحب اور جو محمد فی کو ناقض وضو نہیں، نہ تو قہری حکم کا موجب صرف قصاص ہی ہوتا ہے نہ کہ دیت اس کو بھی نہیں مانتا جیسا کہ امام شافعی ایک امام شافعی نقل محمد کے مسند میں یہ کہتے ہیں کہ اولیاء مقتول کو قاتل سے قصاص لینے اور دیت لینے دونوں کا اختیار ہے اور ان دونوں مسئلوں کا ختمہ باختلاف ایک ایک ہے یعنی فی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا ختمہ باختلاف تو ذکر کر دیا گیا ہے اور قہری حکم کا موجب صرف قصاص ہونے یا قصاص اور دیت میں اختیار ہونے کا ختمہ باختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قہری حکم کا موجب صرف قصاص ہے نہ کہ دیت، پھر مقتول کے اولیاء کو معاف کرنا چاہیں یا نہ کرنا کسی قلبی اختیار پر مسلح کر لیں تو یہ بھی درست ہے اور اولیاء امام صاحب کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت لکھنا غلبکم الفضاہی ہی الفضاہی میں قصاص لینے کو ثابت کیا گیا ہے اور اس آیت میں قتل عمومی مراد ہے کیونکہ قتل خفاء کے اندر قوت کا ثبوت موجود ہے جس کی صراحت اس آیت میں ہے ومن قتلت منّا خطاً فاعلم انہ قد قتل ذنباً مؤمناً و ذنباً مؤمناً بل انہما یہ حضور نسبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے الفضاہی قوت (یعنی قتل عمومی مراد میں قصاص ہے نہ کہ دیت نہ یہ مشہور ہے در تحکیم غلبکم الفضاہی ہی الفضاہی میں اگرچہ قہری حکم کی تخصیص نہیں ہے مگر یہ دیت

اس کے لئے قصص ہے اور امام شافعی کے نزدیک کُل مہر کا موجب قہام لینے اور دیت لینے کے درمیان اختیار ملتا ہے اور امام شافعی کی قیاس سے دلیل دینے میں کہ بندہ کا حق جہر نقصان کے لئے مشروع ہوا ہے اور جہر نقصان قہام اور دیت دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں ہے مثلاً قہام میں تو اس طرح جہر نقصان ہے کہ مقتول کے درہ و آب قاکل کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے اور دوسرے حضرات بھی قہام کے خوف سے کسی کو قتل نہیں کریں گے اور دیت میں اس طرح جہر نقصان ہے کہ اس رقم کو مقتول کے ترختے، وصیت، کفن و دفن وغیرہ میں صرف کیا جائے گا اور ہمدردی و دلیل گنہ رگہ ہے اور ہم محض قیاس اور رائے کی وجہ سے اپنی دلیل سے عدول نہیں کریں گے کہ نفس پر زبردتی لازم نہ آئے، و مبتذل هذا الخ ای طرح اس قسم قہام کی مزید ایک مثال اور ملاحظہ فرمائیں اور یہ ہے کہ جب قبی غیر ناقض وضو ہے تو عورت کو پھر باغسل وضو ہے کیونکہ جو مجتہد قبی کو غیر ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام شافعی تو وہ اس عورت کو باغسل وضو مانتا ہے۔ قہام کا کوئی قاکل نہیں ہے اور جو مجتہد قبی کو غیر ناقض وضو نہیں مانتا بلکہ باغسل وضو مانتا ہے جیسا کہ امام صاحب تو وہ دوسرے مسئلہ جہن میں عورت کو بھی باغسل وضو نہیں مانتا مگر القاکل بالفصل کی وجہ سے مکران و دونوں مسئلوں کا مشابہ اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ جدا جدا ہے جہن قبی کے باغسل وضو ہونے یا نہ ہونے کا مشابہ اختلاف تو وہ ہے جو ابھی چند صفحہ پہلے لکھا جا چکا ہے اور اس مرآتہ کے باغسل وضو ہونے یا نہ ہونے کا مشابہ اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی قرآن کی آیت اَوْفَسْتُمْ النِّسَاءَ سے مکران بالید مروا لیتے ہیں اور امام صاحب نے جماع، چنانچہ امام صاحب کے نزدیک جب جماع مروا ہے تو محض عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ہونے کا اور امام شافعی کے نزدیک مکرآتہ سے وضو نہ ہونے کا۔

و هذا ليس من جهة الخ و اور جماع کی یہ قسم جہن قہم دینی شرعاً بحت نہیں ہے کیونکہ اس قسم قہام کے اندر دونوں مسئلوں کی اصل ایک نہیں ہوتی بلکہ ایک الگ ہوتی ہے، لہذا ایک فرع اور جزئی کا صحیح ہونا اس بات پر تو دلائل کرتا ہے کہ اس کی اصل جس سے و فرغ ثابت ہوتی ہے صحیح ہے نہیں اس فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا کہ اس دوسری اصل اور ضابطہ پر کوئی دوسرے مسئلہ متفرع نہ دریا جائے مثلاً قبی کا باغسل وضو ہونا ایک فرع اور جزئی مسئلہ ہے اور یہ اگرچہ اس بات پر تو دلائل کرتا ہے کہ اس کی اپنی اصل تو صحیح ہے جہن خراج نجاست میں غیر المسلمین کا باغسل وضو صحیح ہے اور حدیث سے ثابت ہے مگر دوسری اصل جس پر خراج نجاست کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع ہے اس کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور یہ ہے کہ ان قابل خراج نجاست کے ہونے کے بعد امام صاحب کے نزدیک مشروع رہے ہیں لہذا جب ایک فرع اپنی اصل کے علاوہ کسی دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتی تو پھر مثلاً قبی کے باغسل وضو ہونے کے ساتھ خراج نجاست کے مفید ملک ہونے کو لازم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ چنانچہ ہم یہی نہیں کہے کہ جماع کی یہ قرابت نہیں ہے اور نہ ایک جزئی مسئلہ کے ذریعہ مختلف اصل و عورت کرتا اور نہ اسے لا جواب لکھ لکھ ہے علی هذا القیاس ایک فرع مثلاً قبی کا باغسل وضو ہونا اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ دوسری اصل (جس پر قہام کا موجب قہام ہونے کا مسئلہ متفرع ہے) کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

أَوْ اجِبَ عَلَى الْمُخْتَلِفِ خُلُوفُ الْخَادِمَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ مِنْ شَيْءٍ وَسَوَّى اللَّهُ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَضْرِيحَ الشَّعْرِ أَوْ ذَلَالِيهِ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ لِأَنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى الْفَعْلِ  
بِالْمَرْأَةِ مَعَ امْتِكَانِ الْفَعْلِ بِالشَّعْرِ وَلِهَذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقَبْلَةُ فَأَخْذَهُ وَأَجَذَ عَنْهَا لَا يَخْجُوزُ لَهُ  
الْفَتْحُ وَهُوَ وَلَوْ وَخَذَ مَاءً لِأَخِيرَةِ عَدْلٍ أَنَّهُ نَجِسٌ لَا يَخْجُوزُ لَهُ الْفَتْحُ بِمَا بَلَغَ مِنْهُ

### ترجمہ

مجتہد پر واجب ہے کہ وہ دشمنی واقعہ کا حکم (اولاً) کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب کرے مگر نص سے ہو یا دلالت النص سے کسی طریقہ کے مطابق نہ اس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے (یعنی واقعہ کا حکم قرآن یا حدیث کی عبارت نص یا اشارۃ النص یا دلالت النص یا اقتضاء النص سے معلوم کرے اگر ان میں نہ ملے تو پھر قیاس پر عمل کرے) کیونکہ نص پر عمل کے متعلق ہونے کے ساتھ راستہ پر عمل کرنے کی کوئی سبیل اور کوئی صورت نہیں ہے اور اسی وجہ (ای لا سبیل الی العمل بالمرأۃ مع امکان العمل بالنص) سے جب کسی شخص پر قبضہ مشتبہ ہو جائے اور اس شخص کو کوئی آدمی قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس شخص کے لئے تحریر کرنا جائز نہیں ہے وکثر وحده الماء الخ اور اگر کسی شخص نے پانی پیا یا پھر اس کو عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ شخص حتم کرے گا۔

**تشریح:** اس فصل کا اجماع کی بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ فصل بحث قیاس کے لئے بجز تہمید کے ہے اور اس فصل کا مقصود شرائط قیاس کا ذکر کرنا ہے کیونکہ قیاس اور اجتہاد کی بہت سی شرائط ہیں، جیسا کہ اس کا بیان قیاس کی بحث میں آنے والا ہے۔ مگر ان شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ اگر مجتہد کسی حادثہ میں واقعہ اور مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اولاً کتاب اللہ میں حکم ملائی کرے کیونکہ کتاب اللہ سب سے قوی دلیل ہے اور کتاب اللہ کے اندر احکام کی آیتیں ۵۰ ہیں بقیہ فقہاء و موعظ اور اخبار ہیں، اور اگر وہ حکم کتاب اللہ کے اندر نہ ملے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر ملائی کرے حتیٰ کہ امام صاحب کا مقلد ہے کہ حدیث ضعیف بھی قیاس اور رائے پر مقدم ہے جبکہ بعض بے خوف غیر متقدمین اور متبعین امام اعظم کو اس بارے کہتے ہیں، حالانکہ امام صاحب نے اولاً کتاب اللہ پھر سنت رسول اللہ پھر اخبار اور پھر قیاس پر عمل کیا ہے اور جنس امام صاحب نے خبر صحیح کو پھوڑ دیا ہے وہاں عمل بالکتاب ہے اور وہاں نے اپنی غلطی کو حکم علمی سے اس کو عمل بالقیاس سمجھ لیا، حالانکہ حقیقت ایسی نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کی نظر اتنی کمزور نہیں ہے جنہی سیر کی امام صاحب کی نظر ہے، الحاصل اگر مسئلہ کا شرعی حکم قرآن یا حدیث کی عبارت نص یا اشارۃ نص یا دلالت نص یا اقتضاء نص سے مل گیا تو اس کے لئے قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نص پر عمل نہیں ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی طرف رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی



آدی پر قیل مشتبہ ہو جائے یعنی سمت قبلہ کے بارے میں شک اور شبہ ہو کہ ادھر ہے یا اُدھر جس کے عام طور پر مشیختوں پر اس طرح کا دالہ پیش آ جا رہا ہے تو ترجمہ کاروں یا محققین کے ساتھ مطعون نہ ہو بلکہ مستقیم ہو اور اس کو کوئی آدی سمت قبلہ کے متعلق خرد دے تو اس آدی کو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ اس خبر کی تردید اور غور و فکر کر کے مستوی قیل تھیں کر لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ خبر قیاس اور رائے سے قوی ہوتی ہے، نیز خبر کی خبر پر عمل نہیں کئے ہے اور خبر کی اصل سے اسے اور نہیں کئے ہوئے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا دلی مرآت آفریں آدی کو ایسا پانی ملا جس کا حال اس کو معلوم نہیں کہ وہ پاک ہے یا ناپاک، ایسے اس کو کس نے دل آدی نے اس پانی کے بارے میں یہ خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے، لہذا اس خبر کی خبر پر اعتماد نہ ضروری ہے، اور اس کو ضرور کے بجائے تخمین کا ضروری ہوگا اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ صاحب حال پر عمل کرے اس پانی کو ناپاک سمجھ کر اس سے منکر رہے، کیونکہ صاحب حال (یعنی کسی چیز کے بارے میں یہ خیال رکھنا کہ مان، ضعیف میں اس کی جو حالت تھی زمانہ حال میں بھی اس کی وہی حالت ہے مثلاً چیزوں میں اصل پاک ہوا ہے لہذا پانی جس طرح پہلے پاک رہا وہ غالب بھی پاک ہی ہے) قیاس کی ایک قسم ہے اور خبر نہیں ہے اور جب میں ہے اور میں کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

**اعتراض وجواب:** اعتراض یہ اعترض کر رہا ہے کہ کسی مسئلہ حکم والا کتاب اللہ میں عواش کر جائے اگر نہ ہے تو پھر سنت رسول اللہ میں دیکھ کر سنت رسول اللہ کے اندر بھی نہ ہے تو پھر قیاس سے کام لے جائے گا تو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے اجماع کا تذکرہ کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع کے واقع تصور اور متعین ہیں، لہذا جہاں میں ہر علم کو حسب کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

**المصلحة عندنا الصالح، عادل، شریع اجماع اعدال.**

وَعَلَىٰ إِبْتِغَاءِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ لَدُنَّا أَنَّ الشُّبُهَةَ بِالْمَعْنَى أَوْفَى مِنَ الشُّبُهَةِ فِي النَّصِّ حَتَّىٰ لَقَطْنَا مِنْ غَضَائِهِ مِنَ الْفَضْلِ الْأَوَّلِ وَبِمُتَالِهِ قَبَضْنَا إِذْ وَطِئَ جَارِيَةُ أَبِيهِ لَا يُعْلَمُ وَإِنَّ فَالَانَ عَمِلَتْ أَهْمًا عَلَىٰ حُرْمَةِ وَبُيُوتِ سَبِّ تَوْلِيدِ بَنِي إِدْرَاسِ شُبُهَةَ الْمَلِكِ لَهُ عَمَلٌ بِالنَّصِّ فِي مَنِ الْأَمْرِ قَدْ غَلِبَهُ الْفُتُوهُ وَالسَّلَافُ أَمَّا وَمَا لَكَ بِأَمْرِكَ فَسَقَطَ مُعْتَبَرُ طَبَقِ فِي الْجَلِّ وَالْعُرْمَةِ فِي دَمْتِ وَلَوْ وَطِئَ الْإِمْرُ جَارِيَةُ أَبِيهِ يُعْتَبَرُ طَبَقُ فِي الْجَعْلِ وَالْعُرْمَةِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ طَلَعَتْ أَهْمًا عَلَىٰ حُرْمَةِ بَيْتِ الْحَلَّةِ وَتَوَلَّىٰ طَلَعَتْ أَهْمًا عَلَىٰ حَلَالِ لَا بَيْتِ الْحَمَةِ لِأَنَّ شُبُهَةَ لَعَلَّكَ فِي مَا لِيَ الْأَبِ لَمْ يَكُنْ لَهُ بِالنَّصِّ فَاعْتَبَرُ رَجَاءُ وَلَا يَكُنْ نَسْبُ الْوَلَدِ وَإِنْ ادَّعَاهُ

### ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرنے کی بنا پر کہہ دے پر عمل کرنا نہیں پر عمل کرنے سے کتر درجہ ہے، ہم نے کہا کہ شبہی

اکھل شہر فی الظن سے زیادہ قوی ہے، یہاں تک کہ فصل اول یعنی شہر فی الظن میں بعد کے خیال کا اعتبار ساقط ہوگا و مطابق الصحیح اور شہر فی الظن اور شہر فی الظن میں سے ہر ایک کی مثال (ضمیر کا مریخ سقوط ضمن العبد فی شہۃ المحلل وعدم سقوط فی شہۃ النفس بھی ہو سکتا ہے) اس مسئلہ میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے اولیٰ کر لے تو اس کا ضرر نہ نہیں اٹائی جائے گی اگرچہ وہ یہ کہے کہ مجھ کو معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور نہ اسے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس، اہلی سے ثابت ہو جائے گا (منہ انھ من الموطعی) اس لئے کہ بیٹے کے ماں میں باپ کے لئے ملکیت کا شہد نہیں ہے ثابت ہو رہا ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا لَنْتَ وَمَالُکَ لَا یَبِیْتُ (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) لہذا اس اولیٰ کے طلال حرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا و لوطی الصحیح اور اگر بیٹا اپنے باپ کی باندی سے اولیٰ کر لے تو طہارت و حرمت میں (یعنی اولیٰ کو طلال و حرام سمجھئے میں) بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا، حتیٰ کہ اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو بیٹے پر حد واجب ہوگی اور اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں ملکیت کا شہد بیٹے کے لئے نہیں ہے ثابت نہیں ہوا، لہذا اپنے نبی کریم ﷺ اور ائمہ کا اعتبار کیا جائے گا اور نہ اسے پیدا شدہ بچہ کا نسب و اہلی سے ثابت نہ ہوگا اگرچہ اہلی اس کا دلوی کرے۔

**تفسیر صحیح:** اس عبارت کے اندر مصنف یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس ضابطہ کا اعتبار کرے جوئے کو رائے اور قیاس پر عمل کرنا نفس پر عمل کرنے سے کم تر درجہ ہے، لہذا نفس کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اسی کا بعد کو مندرجہ ذیل عبارت کے اندر بھی استعمال کیا گیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شہر فی دو قسمیں ہیں ۱۔ شہر فی اکھل ۲۔ شہر فی الظن۔ شہر فی اکھل کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کوئی دلیل پائی جائے مثلاً قرآن کی آیت یا کوئی حدیث کہ جس کے اندر کسی چیز کا طلال ہونا معلوم ہو یا حرام ہونا مگر کسی مانع کی وجہ سے اس حدیث و حرمت کا اثر ظاہر نہ ہو مگر چونکہ اس نفس کے اندر یعنی قرآن یا حدیث کے اندر جس چیز کا طلال ہونا بتایا گیا ہے تو اس نفس سے اس چیز کے طلال ہونے کا ضرر و شہد ہوگا اگرچہ مانع موجود ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت میں طلال نہیں ہے مگر اس طرح اگر اس نفس میں کسی چیز کا حرام ہونا ظاہر کیا ہے، جبکہ کسی مانع کی وجہ سے حقیقت میں وہ حرام نہیں ہے مگر نفس سے اس کے حرام ہونے کا شہد ضرور ہوگا، اسی کو شہد فی المحلل کہتے ہیں اور اسی کو شہد اللہ لیل اور شہد ملک بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ سے ایسا اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے، اور شہر فی الظن کا مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز طہارت و حرمت کی دلیل سمجھنے کے لئے جو دو اشخاص حد و حرمت کی دلیل نہ ہو، لہذا شہر فی اکھل میں جو شہد ہوتا ہے وہ نفس سے پیدا ہوتا ہے اور شہر فی الظن کے اندر جو شہد ہوتا ہے وہ قوی کی مجلس اپنی غلط فہمی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا مصنف فرماتے ہیں کہ شہر فی اکھل شہر فی الظن سے قوی تر ہے، اسی وجہ سے فصل اول یعنی شہر فی اکھل میں طہارت و حرمت کے سلسلہ میں بعد کے ظن اور گمان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ شہر فی اکھل کا اعتبار ہوگا جو غلطی میں اللہ دلیل ہوتا ہے اور شہر فی الظن کے اندر بعد کے ظن کا اعتبار ہوگا شہر فی اکھل کی

مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کی نظر اس حدیث پر پڑ گئی اَلْمَلِكُ وَالْمَلِکَةُ لَا یَبْکُ کَرَّوَا وَتَرَامَاں تیرے باپ کی ملک ہے، اور چونکہ بیٹے کی ملکوت باندی بھی ایک مال ہے تو باپ نے یہ سمجھا کہ میرے بیٹے کی باندی بھی میری ملک ہے چنانچہ میں دوسری چیزوں کے استعمال کی طرح اس کو بھی استعمال کرنے کا حق ہوں تو اگرچہ اس حدیث مذکور سے بیٹے کی زندگی میں باپ کی ملک ہونا اور باپ کے تصرفات کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر اس طلت کا اثر ایک مانع کی وجہ سے خدو نہ ہوگا، اور وہ مانع یہ ہے کہ ابتداء سے یہ بات ثابت ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک نہیں ہوتی جس سے باپ کا اس سے دینی کرنا حلال اور چونکہ باپ کی نظروں کے سامنے حدیث ہے یعنی اَلْمَلِكُ وَالْمَلِکَةُ لَا یَبْکُ، پس بناء پر باپ کو اس باندی سے دینی کے حائل ہونے کا شبہ ہے لہذا اگر اس شبہ کی بناء پر اس نے اپنے بیٹے کی باندی سے دینی کر لی تو اس پر حد و زنا جاری نہیں ہوگی، مگر چہ باپ یہ بھی کہہ دے کہ مجھ کو تو معلوم تھا کہ اس باندی سے میرے لئے دینی کرنا حرام ہے، اور حد و زنا ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا دینی کرنا ایک شبہ کی وجہ سے ہے جس کو شبہ کی مکمل کتبہ ہیں، اور وہ شبہ مکمل ہے پیدا ہوا ہے نہ کہ بلا وجہ اور شبہ سے حد و ساقط ہو جاتی ہیں، حدیث ہے اَلْحَدُوْدُ قَدْرُ مَا یُحْتَمَلُ بِالشَّكِّ لَہَذَا اس شبہ فی اکل کا اعتبار ہوگا، اور باپ کا یہ کہنا عَلِمْتُ اَللّٰہَا عَلٰی حَرَامِ مَعْضُ بَابِ کَا یَکُ خِیَال ہے اور شبہ فی اکل کے ہوتے ہونے بندے کے کمان کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا اس دینی سے اگرچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اس دینی سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہاں بیٹے کی ملکوت باندی میں باپ کو اپنی ملکیت کا شبہ ہو گیا، اور شبہ بھی ایسا جو مکمل سے پیدا ہوا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ نسب جس طرح حیض حکمت سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح شبہ حکمت سے بھی ثابت ہو جاتا ہے مگر یہ بات ذہن نشین رکھنے کو اب باپ کے وصال کی صرف قیمت اور اگر ضروری ہے نہ کہ اس کا میر اور نہ ہی اس پر وراثہ وچ کی قیمت، اور شبہ فی اکل کی مثال یہ ہے کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے دینی کر لی اور دینی کے حلال ہونے کی دلیل ایسی چیز کا کھو لیا جو واقعہ طلت کی دلیل نہیں ہے مثلاً اس نے یہ سمجھا کہ جس طرح میں اپنے باپ کا دیگر سامان استعمال کر لیتا ہوں مثلاً چادر، سائیکل، اسکوٹر وغیرہ تو اسی طرح باندی سے دینی بھی میرے لئے حلال ہوگی، لہذا بیٹے کا یہ عن شبہ فی اکل کہلانے کا نہ کہ شبہ فی اکل کیونکہ بیٹے کے لئے دینی کا حلال ہونا کسی شخص سے ثابت نہیں ہوا ہے، جس بناء پر اس کو شبہ فی اکل کہا جائے، لہذا جب بیٹے کا یہ شبہ فی اکل ہے اور شبہ فی اکل میں بندے کے خیال اور ظن کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا اگر لڑکا یہ کہے کہ میں نے اپنے باپ کی باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر دینی کی ہے تو چونکہ شبہ سے حد و ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے بیٹے پر حد و زنا جاری نہ ہوگی اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے حرام سمجھ کر دینی کی ہے تو اب اس پر حد و زنا جاری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حد و زنا جاری ہونے کے لئے کوئی مانع موجود نہیں ہے، برخلاف اس شکل کے کہ جب بتایا ہے کہ میں نے حلال سمجھ کر دینی کی ہے تو چونکہ اس شکل میں حلال ہونے کا شبہ ہے اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس شبہ کا ثبوت نسب میں اعتبار نہ ہوگا، لہذا اگر بیٹے کی دینی سے، بچہ پیدا ہو گیا اور دینی اس بچہ کے نسب کا دینی کرے تب بھی اس دینی سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں باپ کی باندی میں بیٹے کی نہ حیض ملک ہے اور نہ شبہ، بلکہ

اس کا ولی کرنا خالص زنا ہے اور زنا میں نسب ثابت نہیں ہوتا بلکہ حدیث میں فرمایا الولد للفراش وللفراش النکح یعنی ولد (لڑکا ہو یا لڑکی) اس کا ہوگا جو فراش میں یعنی حوریت کا، اور زانی کے لئے قہر ہیں اور رہاس والی سے حد زنا کا ساتھ ہوتا تو وہ صرف شہر کی وجہ سے ہے جبکہ وہ یہ کہے طنت ثلثا ثلثا علی حلالی۔

### اختیاری معطلہ

شہر کی تعریف: الشیعة ما يشية النجاسة وليس بتاتية۔

حافظہ: شہر یعنی مکمل کوشہۃ الدلیل اور شہر مکمل بھی کہتے ہیں شہۃ الدلیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے اور شہر مکمل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے حکم شرعی ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ شہر خواجہ جنس ہوتا بلکہ ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شہر فی الظن کوشہۃ الدلیل بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ شہر استنباط سے پیدا ہوتا ہے اور شہر فی الظن کوشہۃ الدلیل بھی کہتے ہیں اور دلیل سے مراد ظن ہے۔ **حفظہ:** معصیت کی عبادت و معطلہ فیما افاد و ظن جارۃ اللہ کے اور معطلہ کی تا مہر یا تو علی تکمیل البیوت شہۃ الدلیل کوشہۃ الدلیل کی طرف راجع ہے یا سقط نفس کے ضمن میں جو حد سے اس کی طرف راجع ہے عبادت پر ہوگی مثلاً سقوط ظن البیوت علی شہۃ الدلیل و عنہ سقوط ظن علی شہۃ الدلیل۔

**حفظہ:** اگر کسی شخص نے اپنی ماں کو ظنی سے بیوی سمجھ کر شوہر سے اتھوگا تو یہ اس شخص کے باپ پر حرم ہو جائیگی۔

فَمِنْ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُتَحَدِّثِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ لَا يَنْتَضِ بِمَنْعِلٍ إِلَى الشُّبْهِ

## ترجمہ

بموجب جھوٹ کے نزدیک دو دلیلیں باہم تعارض ہو جائیں ہیں اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو جھوٹ سنت کی طرف مائل ہوگا۔

**تفسیر:** تعارض کے لغوی معنی المصادفۃ علی سبیل التماثل کے ہیں یعنی بغیر قیاس و تباہی و مخالفت کرنا اور اصطلاح اصولیین میں تعارض کی تعریف یہ ہے کہ دو تصاویر محبتوں میں باہم طور متضاد ہو کر ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو کر یا ایک محبت کی چیز کے ثبوت کو چاہتی ہو اور دوسری محبت اس کے انقضاء کو۔

**حفظہ:** تعارض کے لئے دونوں محبتوں کا زمانہ اور مکیں ہونا چاہئے ورنہ تعارض نہ ہوتا جائے گا جیسے شراب کی حلت ابتداء اسلام میں تھی اور پھر بعد وہاں نے زمانہ میں اس کو حرام کر دیا مگر جہاں حلت و حرمت کا زمانہ جدا جدا ہے اس لئے یہاں کوئی تعارض نہیں ہے اور تعارض کے اندر تصادفی اور برابر کی قیاد باہم وجہ لڑکی لگی ہے کیونکہ اگر دونوں نجس قوت اور ضعف میں متساوی ہوں تو تعارض نہ ہوتا جائے گا بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جائے گی، لہذا خبر واحد اور خبر مشہور میں کوئی تعارض نہ ہو سکے گا کیونکہ خبر مشہور قوی ہے اور خبر واحد ضعیف لہذا خبر مشہور کو ترجیح دی جائے گی، اسی طرح خبر مشہور اور متواتر کے درمیان بھی تعارض نہ ہوگا، اب معصیت کی عزت کا خلاصہ ساعت فرمائیے، معصیت فرما ہے جس کو اگر جھوٹ و دو دلیلوں میں تعارض معلوم ہو تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ اول ان کی تاریخ معلوم کی جائے گی مثلاً

اگر وہ آجوں میں تعارض ہو اور ان کی تاریخ بھی معلوم ہو تو بعد اہل آیت کو ترجیح دیدی جائے گی اور پہلی آیت کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ پہلی آیت منسوخ اور بعد والی آیت ناسخ سمجھی جائے گی، اور تاریخ پر بھی عمل کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر مثلاً قرآن کی آیت **وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ خُطْمَهُنَّ** مؤخر ہے، اور **وَالَّذِينَ يَقُولُونَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ حُجُبٌ مِّنَ النَّارِ لَفِي سَعِيرٍ** مقدم ہے، اور اس میں متوالی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہیں دن ثلاثی تھی ہے جو اپنے عموں کی وجہ سے اس عورت کو بھی شامل ہے جو حمل سے ہو اور **وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ** الحج کے اندر اس کی عدت وضع حمل بیان کی گئی ہے، لہذا **وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ الْحَجَّ** پر عمل کیا جائے گا اور حاملہ متوالی عنہا زوجہا کی عدت خلاء وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہیں یا دم اور اگر دونوں آجوں کی تاریخ نزول معلوم نہ ہو تو مسجد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسے قرآن کی آیت ہے **فَاظْفُرُوا مَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْقُرْآنِ** اور دوسری آیت ہے **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا** ان دونوں آجوں میں تعارض ہے کیونکہ پہلی آیت اپنے موم اور اپنی عمارت کی وجہ سے امام، مقتدی اور مضافہ سب کے اوپر قرات کو واجب کرتی ہے کیونکہ مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور دوسری آیت قرآن کو قرأت کے وقت انصاف یعنی سکوت کے ساتھ قرآن سننے کو واجب کرتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ جب نام قرأت کرے تو مقتدی حضرات بہانے قرات کرنے کے امام کی قرات کو ناخوشی کے ساتھ سنیں خود قرات نہ کریں، لہذا دونوں آجوں میں تعارض ہے، پہلی آیت سے مقتدی کے حق میں وجوب قرات معلوم ہوا ہے اور دوسری آیت سے وجوب انصاف یعنی عدم وجوب قرات، اور ظاہر ہے کہ وجوب قرات اور عدم وجوب قرات میں تعارض ہے اور دونوں آجوں کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے، لہذا اب حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا، حدیث ہے **مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَهَذَا قِرَاءَةُ لَهُ** یعنی جس کے لئے امام ہو (یعنی نماز اہل جماعت پر بھی جاری ہو) تو امام کی قرات سنتی کی بھی قرات ہے بلکہ وہ سے مقتدی کو قرات کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کو چاہئے کہ امام کی قرات کی صرف متوجہ رہے لہذا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرآن کی آیت **فَاظْفُرُوا مَا بَيْنَهُمْ** کے اندر قرات کا حکم مقتدی سے لئے نہیں ہے بلکہ مقتدی حضرات قرآن کی دوسری آیت **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا** پر عمل کرنے کے مکلف ہیں۔

وَأَنَّ كَانَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ نَجِيلٌ إِلَى آثَارِ الصُّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسُ الْمَضْجِعُ ثُمَّ  
 ۵: نَعَارِضُ الْقِيَاسِ عَنِ الْمَجْتَهِدِ بِنَحْوِي وَيَعْمَلُ بِأَخْبَارِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ ذُو الْقِيَاسِ دَلِيلُ  
 شَرِيعِي نَصَارَ إِلَيْهِ.

### توجہ

اور اگر تعارض دستوں کے درمیان ہو تو مجتہد سکاہ کے آثار اور قیاس صحیح کی طرف مائل ہوگا پھر جب مجتہد کے

نہ تو ایک روحانی اتحاد ہے جو ہم کو مل جل کر مجتہد بنائی کرے گا اور نہ یہ قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرے گا ان لئے کہ قیاس سے مستثنیٰ ہے اور یہی ان کی علامت بنی ہے اس لئے کہ اس کی معرفت رجوع نہیں ہے۔

تفسیر بیضاوی: ان عبارت سے متصف و صاحبان کے درمیان تفریق کی مثال پیش فرما رہے ہیں، اگر کو  
 وہ شخص کے درمیان تفریق ہو تو اس کی ہر چیز پر بھی معلوم نہ ہو تو ابہرہ صحابہ اور ان کی صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا  
 بہ نسبت نعم ان بنی اسرائیل کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ نے صلاۃ کو نہ اپنی سورت گنیں کی و نہ رکعت نماز میں  
 برر رکعت کے عدد ایک دانہ اور دو رکعت کے تین اور آخرت کا نشانگی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے ہر رکعت میں دو رکعت اور دو رکعت کے تین، لہذا ان دو حدیثوں کے درمیان تفریق کے وقت قیاس سے کام لیا  
 جائے گا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ نماز وہی مثلاً اخیر و صلا و غیرہ میں ہر رکعت کے اندر ایک رکوع اور دو رکعت کے  
 ہوتے ہیں لہذا آخرت نعمان بن بشیر علی روایت پر عمل کرتے ہوئے ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو رکعت سے واجب قرار  
 دینے پر گئے، لہذا ہر رکعت میں دو رکوع اور انکار ان کی قطع ہے نہ اثر عموماً صحابہ اور تابعین کے قول، فعل اور تقریر کو  
 کہتے ہیں وہ اس کی بنا پر حدیث نامی ائمہ کہہ دیتے ہیں، لہذا کہ وہ میرے طور پر ان حدیث کو کہتے ہیں جو نبی ﷺ سے  
 منقول ہیں اور جب دو قیاسوں کے درمیان تفریق ہو تو مجتہد تحریری یعنی فروعی فکر کرے اور جس طرف اس کا دل گویا دے  
 میں پر عمل کرے کہ کیا ممکن ہے کہ قلب میں ایسا نہ ہو جائے جس سے دو حق اور باطل میں امتیاز کر لینا ہے لہذا دو قیاسوں  
 میں تفریق کے وقت چونکہ قیاس سے تمیز دینی مولیٰ و علی ثلثی مویجہ پیش ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے لہذا اب تحریری  
 اور فروعی علاوہ درک اب حارۃ و باقیس سے یہ مثال اگلی عبارت میں آ رہی ہے۔

وعلى هذا فإما أن كان مع التمسك به أن طهر وحسن لا يخرى بينهما بل بينهما ولو كان مع كون طهر وحسن يخرى بينهما لآل للقاء قد لا وهو التراث وليس إنب بدن يضار إليه لفت بهذا العمل بالمرأى لما يكون عند التمسك دليل سواء شرعاً أم إذا خرى وما كان محرمه ما حصل لا يستقل ذلك بخرجه النحرى وبذلك يفتى إذا خرى بين الطرفين وبسبب الظاهر باحتماله وقع محرمه عند الغصص على التزوم الآخر لا بخور له أن يصلح الغصص الآخر لأن الأول تأخذ بالعمل فلا تغفل بخرجه النحرى وهذا بخلاف ما إذا خرى في الفئلة ثم نزل وأنه وقع بخرجه على جهة أخرى ثم عد إليه لأن الفئلة مما حصل لا تنقل فأمكن نقل الحكم بمخرجه ففتح النص وعلى هذا مسائل الجميع تكبير في تكبيرات العبد. نعم أي بعد حمد عرف

4-0-3-2

اور اسی نے وہاں کے سر شہادت قصبہ میں خزانہ کی تلاش کرنا کی ہمت سمجھ جوتا ہے جبکہ اب کے عمارہ کوئی دیکھ

شرعی موجود نہ ہو) ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک پاک اور ایک ناپاک، (یعنی ایک برتن کا پانی پاک اور دوسرے کا ناپاک ہو) تو وہ مسافر ان دونوں برتنوں میں ٹھہری نہیں کرے گا، بلکہ تمیز کرے گا اور اگر مسافر کے پاس دو پکڑے ہوں، پاک اور ناپاک تو وہ ان دونوں پکڑوں میں ٹھہری کرے گا اس لئے کہ پانی کے لئے بدل موجود ہے اور وہ مٹی ہے اور پکڑے کے لئے کوئی بدل نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے جس سے (یعنی برتن اور پکڑوں کے متعلق مذکورہ تقریر ہے کہ برتنوں میں ٹھہری نہیں کرے گا اور پکڑوں میں ٹھہری کرے گا) یہ ثابت ہوتا کہ رائے پر عمل کرنا رائے کے علاوہ شرعی دلیل کے مصادم ہونے کے وقت (چائز) ہوگا، پھر جب کوئی شخص ٹھہری کرے اور اس کی ٹھہری عمل کے ساتھ موکد ہو جائے تو وہ موکد ٹھہری، ٹھہری محض سے نہیں نہ لے گا، ورنہ الفیغ اور اس کا بیان (یعنی ٹھہری محض کے ذریعہ ٹھہری موکد بالفضل کے نہ لے گا) بیان اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص دو پکڑوں میں ٹھہری کرے اور اس میں سے کسی ایک (کو پیسنے) کے ساتھ (خوش) ٹھہری گزار چاہے پھر مصر کے وقت اس کی ٹھہری دوسرے پکڑے (کے پاک ہونے) پر واقع ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مصر کی غماز اور سے کہے (کو پیسنے) کے ساتھ پکڑے اس لئے کہ پہلی ٹھہری عمل (غماز ٹھہری نہ ہونے) کے ساتھ موکد ہو گئی جس وجہ سے ٹھہری محض (خالص ٹھہری جس پر ابھی عمل نہ ہوا ہو) سے باطل نہیں ہوگی، وھذا بخلاف الفیغ اور یہ یعنی ٹھہری فی الثوب کا مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب کسی آدمی نے قبلہ (کی زمین کے سلسلہ) میں ٹھہری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی ٹھہری دوسری جہت پر واقع ہو گئی تو وہ شخص اسی دوسری جہت کی طرف حوجہ ہو جائے کیونکہ قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو شخص ہونے کا احتمال رکھتا ہے (یعنی اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا خطر منتقل ہو سکتا ہے) پس ٹھہری قبلہ کا خطر منتقل ہونا ممکن ہے نیز انہی کو مسموع کرنے سے، ومعنی هذا الفیغ اور اسی اصل (کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں فعل یا قسم ممکن ہے) پر بھیجیہ است میرین میں اور بسطہ تجرید کی رائے بدل جانے میں جامع کھبر کے مسائل میں جیسا کہ مشہور ہے۔

**تشریح:** مصنف نے ابھی ناقص میں یہ فرمایا تھا کہ تو اس سے پیچھے اور کوئی دلچسپی نہیں ہوتی جس کی طرف رجوع کیا جائے لہذا اب شبہ دست قلب اور رائے پر عمل کیا جائے گا بعد از بات منسلک ہے کہ رائے اور قلب کے رجوعوں پر اسی وقت عمل کرنا صحیح ہوگا جبکہ کوئی دلیل ایسی نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے چنانچہ اگر مسافر کے پاس دو برتن ہوں وہ ان میں سے ایک کے اندر پاک پانی ہو اور دوسرے کے اندر ناپاک پانی ہو تو اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے اور کس برتن کا ناپاک، تو اس سے بے ٹھہری اور غور و فکر کرے کسی ایک برتن کے پانی کو پاک خیال کرے و نہو کر چائز نہ ہوگا بلکہ تمیز کرے کیونکہ ٹھہری کرنا، جزاء تو اس کے ہے اور تو اس پر عمل اسی وقت چائز ہے جبکہ اس نے غلامدار کوئی ایسا آدمی بھیج دیا کہ وہ اس کے پاس بیٹھا بیٹھا وضو کے حق میں پانی کا بدل موجود ہے یعنی کسی عمامہ خاں اللہ تعالیٰ فلان لا تعدوا ماء فیسئلو صعباً کین پیٹے کے حق میں پانی کا اور کوئی بدل موجود نہیں ہے لہذا ٹھہری کر کے کسی ایک پانی کو پاک سمجھ کر پی سکتا ہے۔

ولو كان معاً الخ اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا کپڑا پاک اور کون سا ناپاک ہے تو وہ تخری کرے اور جس کپڑے کے پاک ہونے کی طرف اس کا رجحان قلبی ہو اسی کو پہن کر نماز پڑھے کیونکہ سحر وحدت کا شرعاً کوئی بدلہ موجود نہیں ہے، اور نہ ہی پرہیز نماز پڑھنے کی اجازت ہے، لہذا جب کوئی اور چارہ نہیں ہے تو جس تخری اور غور و فکر کرے، لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے پر عمل ہی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور دلیل شرعی موجود نہ ہو ورنہ بات بھی اہم اور قابل توجہ ہے کہ جب کسی آدمی نے تخری کر کے کوئی عمل کر لیا تو یہ تخری مؤکد بالعمن ہوگئی اب اسی سلسلہ میں دوسری تخری کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دوسری تخری محض تخری ہوگی جبکہ پہلی تخری تخری مؤکدہ ہے مثلاً کسی آدمی کے پاس دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک کپڑا پاک اور دوسرا ناپاک ہو اور اس کو یہ بھی علم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا پاک اور کون سا ناپاک ہے تو وہ تخری کرے چنانچہ اس نے تخری کر کے ان میں سے ایک کپڑے کو پاک سمجھ کر مثلاً ظہر کی نماز پڑھ لی پھر عصر کے وقت اس کی تخری دوسرے کپڑے کے پاک ہونے کی طرف واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسری تخری پر عمل کر کے دوسرے کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ ظہر کی نماز کے وقت جس کپڑے میں نجاست تھی وہ اس کپڑے سے نکل کر دوسرے کپڑے میں داخل ہوگئی ہو لہذا جس کپڑے کو پہن کر ظہر کی نماز پڑھی ہے اسی کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھے کیونکہ پہلی تخری عمل کے ذریعہ مؤکدہ اور ثابت ہوگئی ہے اور دوسری تخری محض تخری ہے جو مؤکد بالعمن نہیں ہوتی، لہذا مؤکدہ کو تخری تخری محض سے باطل نہ ہوگی مگر یہ حکم اس تخری کے برخلاف ہے جو جہت قبلہ کے سلسلہ میں کی گئی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کو جہت قبلہ کی خبر نہیں ہے اور اس نے تخری کر کے نماز شروع کر دی، ظاہر ہے کہ یہ تخری مؤکدہ بالعمل ہوگئی اور پھر نماز ہی کے اندر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی دوسری طرف جہت قبلہ ہونے کے بارے میں ہو گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ نماز ہی کے اندر محکوم جائے اور جس طرف اس کا دوبارہ رجحان قلبی ہوا ہے اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اب اعتراض یہ ہے کہ پہلی تخری جس کی وجہ سے اس نے ایک دور کعت پڑھ لی تھی، وہ مؤکدہ بالعمل تخری ہے اور دوسری تخری جس پر اس نے ابھی عمل نہیں کیا وہ محض تخری ہے اور تخری مؤکدہ تخری محض سے باطل نہیں ہوتی تو یہاں کیونکر باطل ہوگئی؟ تو جواب یہ ہے کہ تخری فی الثوب اور تخری فی قبلہ میں فرق ہے جس کی جانب معصفت نے اپنی عبارت و لفظ اختلاف ما سے اشارہ فرما دیا اور جو فرق یہ ہے کہ کپڑے کے اندر تو نجاست ایک کپڑے سے نکلے ہو کر دوسری کپڑے میں داخل نہیں ہو سکتی، اس لئے بار بار تخری کرنا درست نہ ہوگا برخلاف جہت قبلہ کے حلقہ تخری کرنے کے کہ قبلہ کی جہت میں منتقل ہونے کا احتمال ہے مثلاً پہلے خانہ کعبہ قبلہ تھا پھر بیت المقدس رہا پھر عجم منتقل ہو کر خانہ کعبہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو جب قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو انتقال عجم کا احتمال رکھتی ہیں تو اس سلسلہ میں اس شخص کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ایک تخری کے بعد دوسری تخری کرے اور وہ مزید اس بات کے ہے کہ ایک عجم منسوخ ہو کر دوسرا حکم ثابت ہو گیا ہو اسی طرح جس شخص کو کعبہ نظر آئے اس کا قبلہ میں کعبہ ہے اور جس کو کعبہ نظر نہ آئے بلکہ کعبہ اس کی نظروں سے غائب ہو تو اس کا قبلہ جہت قبلہ ہے۔



لہذا جہت قبلہ اور کپڑے کے متعلق غری کے حکم میں فرق ہے، لہذا صورت مذکورہ میں جہت قبلہ کے متعلق اول غری بخیر نہ  
نہیں کے منسوخ ہونے کے ہے اور دوسری غری بحزل: رخ کے ہے اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر، لہذا افعال کے  
اندر جہت قبلہ کے سلسلہ میں دوسری غری پر عمل کیا جائے گا، نہ کہ پہلی غری پر۔

واعلمیٰ هذا الخ اور اسی ضابطہ پر (کہ جو چیزیں متعلق ہونے کا اظہار رکھتی ہیں ان کے اندر حکم بھی متعلق ہو سکتا  
ہے جیسا کہ ابھی قبلہ کے متعلق مثال گذری ہے) عیدین کی تکبیرات اور اس کے اندر بندے کی رائے بدلنے کے سلسلہ  
میں جامع کبیر کے کچھ مسائل ہیں، ایک مسئلہ یہ ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کے سلسلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف  
تھا حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ تکبیرات زوائد میں پانچ یا چھ ہیں اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے  
اور حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ تکبیرات زوائد چھ ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین، اور امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی یہی  
ہے، چنانچہ اگر کسی آدمی نے امام شافعی کے مذہب کے مطابق یعنی حضرت ابن عباس کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ نماز  
شرع کر دی اور ایک رکعت پڑھ لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان یقیناً امام صاحب کے مذہب کے مطابق  
یعنی ابن مسعود کی تکبیرات کے اعتقاد کے مطابق ہو گیا تو اب وہ شخص دوسری رکعت میں حضرت ابن مسعود کے قول کے  
مطابق زائد تکبیریں صرف تین کہے گا، کیونکہ تکبیرات زوائد میں ایک تعداد سے دوسری تعداد کی جانب متعلق ہونے کا  
احتمال ہے جس کو بالفاظ دیگر اس طرح تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دوران نماز ایک مذہب اور ایک عقیدہ سے دوسرے مذہب  
اور دوسرے عقیدہ کی طرف آدمی کے متعلق ہونے کا احتمال ہے کہ ایک آدمی عید کی پہلی رکعت میں شافعی مسلک تھا اور  
دوسری رکعت میں حنفی مسلک بن گیا، چنانچہ اگر پہلی رکعت مسلک شافعی کے مطابق اور دوسری رکعت مسلک حنفی  
کے مطابق تو نماز عید صحیح ہوگئی اور پہلی رکعت کو ثابتاً نہیں پڑے گا، گویا اس کے نزدیک پہلی رائے منسوخ اور دوسری رائے  
ناسخ کے درجہ میں ہے، اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر۔ (اللہ کے فضل و کرم سے رجوع کی بحث مکمل ہوگئی)

## الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے

**تشریح:** اولاً شرعاً ارادہ میں سے قیاس، اہلوں کے ذکر سے فارغ ہو کر اب معنی دلیل و دلیل یعنی قیاس کا  
بیان شروع فرما رہے ہیں، اور قیاس کی بحث کو مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر مجتہد اپنی عقل و فہم سے علت کا  
استنباط کرتا ہے اور اس میں عقلی کا بھی احتمال رہتا ہے، لہذا مناسب یہی تھا کہ اس کی بحث کو مؤخر کر دیا جائے نیز قیاس  
نصوص سے مستحب ہوتا ہے اس لئے نصوص کے ذکر کو مقدم کرنا اور قیاس کے ذکر کو مؤخر کرنا ہی عقل اور قیاس کا تقاضا ہے۔  
قیاس کے لغوی معنی: اندر اور مساوات کے ہیں فقہ کے معنی اندازہ کرنے اور ناپنے کے ہیں، جیسے بولا

جاتا ہے۔ فیس الغل بالغل ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کرنا یعنی اس کو ناپنا۔ اور مساوات کے معنی برابری کرنے کے جیسا کہ براہ جاتا ہے فلان لا یغنی عن فلان فلاں غلان کے مساوی اور براہ یغنی ہو سکتا اور قیاس کی اصطلاحی تعریف مختلف الفقہاء کے ساتھ بیان کی گئی ہے مثلاً الفیاض توفیہ الحکم فی غلر العنصر ص علیہ علی معنی ہو علیہ فی العنصر ص علیہ وقال بعضهم هو ابتداء مثل حکم احد المذکورین بمعل علیہ فی الآخر وقال بعضهم تعدیة الحکم من الاصل إلى الفرع بعلیة متحدیة بینہما مکرر معنی تعریف کے قریب قریب قیاس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے تعدیة الفرع بالاصل فی الحکم والعلة بین الفرع کو حکم اور علت میں اصل کے برابر کرنا پہلے آپ یہ سمجھئے کہ قیاس کے نئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ۱۔ اصل یعنی مقیاس علیہ جس پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے۔ ۲۔ فرع یعنی مقیاس کے جس واصل پر قیاس کر کے اس کو حکم جانا مقصود ہوتا ہے۔ ۳۔ حکم جو اصل میں مقیاس علیہ میں کتاب و سنت یا اہل سنت یا اہل تشیع سے ثابت شدہ ہو۔ ۴۔ علت یعنی وہ وصف جو اصل و فرع کے درمیان مشترک ہو اور مقیاس علیہ میں حکم کی بنیاد ہو اور اس وصف کی وجہ سے حکم کو مقیاس علیہ سے مقیاس کی جانب منتقل کیا جائے۔ اب قیاس کی اصطلاحی تعریف فی وضاحت سنئے اور وہ یہ ہے کہ اصل کے اندر جس علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا گیا ہو وہی علت فرع کے اندر بھی موجود ہو تو اصل سے فرع کی جانب حکم کو منتقل کرنے کا نام قیاس ہے مثلاً شراب پر حرام ہونے کا حکم ہے اور اس حکم کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے چنانچہ یہی علت عجم میں بھی موجود ہے لہذا شراب کی طرح حرام ہونے کا حکم عجم کے لوگوں پر بھی لگایا جائے گا اور وہ لوگوں کا استعمال حرام قرار دیا جائے گا اسی طرح مثلاً گھیسوں کو اگر گھیسوں کے ساتھ نہرو صحت کیا تو حکم یہ ہے کہ انہوں طرف برابر گھیسوں کو اور باجمہدہ ہاتھ اور احوال نہ ہو۔ چنانچہ اسی پر جادل کو بھی قیاس کیا جائے گا اور جادل کو بھی برابر سر پر چھاپا ہو گا اور ادا بھی جائے گا۔

فصل: القياس حجة من جميع الشروح بحسب المعنى به عند انعدام ما فوقه من الدليل في  
الخاصة وقد ورد في ذلك الاحتراز والأما قال عليه الصلاة والسلام لمعاد بن جندب حين  
نعمته إلى اليمن قال سم تعصني يا معاذ قال يكتب الله تعالى قال فان لم تجد فان سنة رسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فان لم تجد فان اجتهد برأى فضوته رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فقال فاحمد لله الذي وفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

**تقریر**

قیاس شریعت کی مثالوں میں سے ایک ایسی حالت ہے کہ جس پر علماء کرام و ادباء نے کسی واقعہ میں اس دلائل کے عدم ہونے کے وقت جی قیاس سے اوپر ہو (جیسے باقی نہیں بچیں) امت مسلمہ کے اندر اس واقعہ سے باخبر ہیں اور اس میں ملحق قیاس کے محبت شرعی ہونے میں اختلافی مصلیٰ اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام و تابعین ہیں، حضرت عمر رضی اللہ

عیدِ مسلم نے معاذ ابن جبلؓ سے جس وقت ان کو یمن کی جانب بھیجا فرمایا یہ نفعی یا معاد اے معاذ تم کس چیز سے فیض کرو گے؟ اے معاذ نے جواب میں کہا ”کتاب اللہ سے“ حضرت ﷺ نے فرمایا جس اکرنے پاؤ تو؟ معاذ نے عرض مطلوب آپ کتاب اللہ میں پائے گا۔ معاذ نے جواب میں کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے“ حضرت ﷺ نے فرمایا جس اثر سنت میں بھی نہ پاؤ تو؟ معاذ نے جواب میں کہا ”میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا“ (یعنی قیاس کر دوں گا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو حق بجانب قرار دیا اور فرمایا تمام قرآن میں اسی اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے قصہ میں چیز کی توثیق کی جس کو وہ پسند کرتے ہو اور اس سے دشمن ہوتا ہے۔

**تفسیر قرآن** مصنف لکھتے ہیں کہ قیاس شرعی مجتہدین میں سے ایک ہے جسے شرعی ہے اور اگر کسی واقعہ میں اس سے قوی دلیل مل جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور قیاس کے تحت ہونے کا ثبوت قرآن و حدیث ۱۲۰۰ صحیحہ پر مبنی ہے۔ قیاس شرعی سے ہے چنانچہ قرآن میں ہے فاعترضوا بما لوئی الا بصار سے عقل والا بحیث حاصل کرنا اعتبار کے تحت و انشی النبی مطہرہ کے میں بھی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کروا لینا واجب ہے۔ یعنی قیاس شرعی ہے نیز قرآن کی دوسری آیت میں ہے فان تنازعتم فی شئی فارجعوا الی اللہ و الی الرسول اس کا مطلب یہ ہے کہ مختلف فیہ امر لوہہ اور رسول کے فرمودہ حکم کی طرف لوہہ تاکہ تمہارے مختلف فیہ امر یعنی فرغ اور اصل کے درمیان مماثلت معلوم ہو جائے اگر مماثلت یکسانیت میں اصل و انفرق ثابت ہو جائے تو تمہارا بیان کر دہ حکم صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں۔ نیز قرآن شریف کی دوسری آیت ہے ان فی ذلک لاینبغ لعلکم تعقلون اور حدیث کے ذریعہ قیاس کے تحت ہونے کا ثبوت خود معصوم بیان کر دے ہیں اور اصل میں قیاس کا تحت ہونا ثابت ہے مثلاً قرآن کریم کے اندر فاعترضوا بما لوئی الا بصار کی وجہ سے اعتبار یعنی قیاس کرنا واجب معلوم ہوتا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کرنے کا حکم کرنا عیب و درمصل ہو تو لازم ہے کہ حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کو عیب اور مصل فی کلمہ نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر پہلے لوگوں کے واقعات بیان فرمائے ہیں تاکہ ان پر نور و فکر کر کے بعد والے حضرات نصیحت حاصل کریں نیز خلافت ساری دنیا کے نزدیک قیاس ایک معتبر ذریعہ علم ہے اب حدیث کے ذریعہ قیاس کا تحت ۵۰۰۰ ہے کہ ہمارا ہے ملا حظہ فرمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت حضرت مودت بن مویمن کو والی بنا کر بھیجا تو یہ وقت فرما کر اسے مودت لوگوں کے محامات کا فیصلہ کس چیز سے کرے بھی کسی دلیل شرعی سے قسم احکامات لکھ کر دے حضرت معاذ نے جواب دیا کتاب اللہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کتاب اللہ اگر تم وہ حکم کتاب اللہ میں نہ پا سکو تو پھر کس چیز سے فیصلہ کرو گے جواب دیا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذریعہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اگر وہ صحیح سنت رسول اللہ کے اندر میں سے کچھ تو پھر نہ روئے تو اس پر معاذ نے جواب دیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اختیار کروں گا یعنی قیاس میں اس میں کس پر کسی سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصویب فرمائی یعنی ان کو اس جواب میں حق بجانب قرار دیا اور فرمایا کہ تمام قرعین اس اند کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول (صلی اللہ



### توجہ

اور روایت کیا گیا ہے کہ قبیلہ خشم کی ایک عورت (اسود بنت محبس) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا یقیناً میرے والد بہت بڑے ہیں (اور) ان کو حج کی فرضیت پہنچا چکی ہے، اور وہ سواری پر چم کر نہیں بیٹھ سکتے، کیا مجھ کو یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے (یعنی اپنے باپ کی طرف سے) حج کر لوں، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہا تو کسی آخرت سے باپ پر کسی کا فرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ ادا کرنا تجھ کو کافی نہ ہوتا؟ اس عورت نے کہا کیوں نہیں! (یعنی ضرور کوئی ہوتا) پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ واجب (تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق فرمایا اور اس طاعت کی طرف اشارہ فرمایا جو ادا دین مکتومہ کے جواز میں مؤثر ہے اور وہ تھا۔ یعنی ادا چکی ہے اور تکلیف تو قیاس ہے (یعنی إلحافاً بالحق بالحقوفی العالہ مع بیان العللہ المؤثرۃ المستوفیۃ من الاصل والفرع)

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس کے تحت ہونے پر دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر قبیلہ خشم کی ایک عورت اسود بنت محبس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! میرا باپ بہت بڑا ہے، حج اس پر فرض ہے، اور وہ سواری پر بیٹھنے اور ٹھہرنے کی بھی بہت نہیں رکھتا تو کیا یہ کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کر لوں، خود فرمائیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو یہ بتلا کہ اگر تیرے والد پر کسی کا فرض ہو اور تو اس کو ادا کر دے تو کیا تیرے لئے کافی ہوگا یا نہیں یعنی فرض ادا ہوگا یا نہیں؟ جواب دیا ہاں! کیوں نہیں! اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب دین اللہ یعنی لوگوں کا قرضہ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا تو اللہ کا قرضہ تو بدرجہ اولیٰ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا، اب قیاس کے تحت ہونے کا ثبوت بایں طور ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ یعنی قرضہ کے ساتھ لاحق کیا، اور نبی کی طرف سے باپ کا حج ہونے کے جائز ہونے کی طبع مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ طبع جواز حج تھا، یعنی ادا چکی ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرض ادا ہونے کی طبع نبی کی طرف سے ادا چکی تھی قرضہ کا وجود ہے تو اسی طرح جب یہ طاعت یعنی ادا چکی، حج کے اندر بھی پائی گئی تو نبی کی طرف سے باپ کا حج بھی ادا ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں، گو قیاس کے اندر چار چیزیں کا وجود ہونا ضروری ہے، یہی طبع، مقبض، حکم اور طاعت صورت مذکورہ میں قرضہ، مقبض علیہ ہے اور حج بدل، مقبض اور طاعت جامد یعنی کی طرف سے ادا چکی کا وجود ہے اور حکم ادا ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نبی کا اپنے باپ کا قرضہ ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح نبی کا اپنے باپ کی طرف سے حج بدل کرنے سے حج بھی ادا ہو جائے گا، لہذا اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم طبع مؤثرہ مشرکہ کو بیان کرنے کے ساتھ حج کو حقوق مالیہ (قرض وغیرہ) پر لاحق نہ فرماتے معلوم ہوا کہ قیاس شریعت کی نظر میں حجت شرعی ہے۔

نَسِي كَلْبِي اَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلَيَّ وَسَمِعْتُ اللّٰهَ عَقِبَهُ السَّلَامُ فَكَانَتْ بَنُوْنِي فَقَالَ يَا نَسِي اللّٰهَ  
مَا تَرَى فِي خَبَرِ الرُّجُلِ فَحَمَرُهُ بَعْدَ مَا نَوَّضًا فَقَالَ هَلْ خَرَّ اِلَّا بِضَعَّةٍ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ  
وَسَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُوْدٍ عَنْ تَرَوْجِ امْرَاَتِهِ وَنَمَّ بِسَمِّهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ غَنَاهَا وَزَوْجُهَا قَبْلَ الْمُدْخُولِ  
فَسَمِعْتَهُ يَشْهَرُ ثُمَّ قَالَ اَتَخَذْتُ فِيهِ بِرَأْسِي فَاِنْ كَانَ ضَرْبًا لَمَجْنُوعِ اللّٰهِ وَاِنْ كَانَ خَطَا فَمِنْ اَمْرِ اَنَّمْ  
عَبْدُ لَقَالٍ اَرَى لَهَا مَهْرًا بِطَلِّ بَنَاتِهَا لَا وَخَسَّ فِيْهَا وَلَا شَغَطَ.

### ترجمہ

اردو میں صباغ نے اردو نام شافعی کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب جس کا نام "شمال" رکھا گیا ہے،  
میں قیس بن طلحہ بن علی سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا کہ وہ ایک  
دوہرا بی بی تھا اس نے پوچھا کہ نبی اللہ اوضو کر پختے کے بعد آدمی کے اپنے عضو خناس کو چھونے کے مسئلہ میں آپ کی رائے  
رکھتے ہیں؟ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا میں نے وہ حمرہ دلی (کے بدن) کا ایک ٹکڑا اور یہ قیاس  
ی ہے وَ سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُوْدٍ اَنْحَ اور ابن مسعود سے اس شخص کے بارے میں سواں کیا گیا جس نے کسی عورت سے  
تکاح کیا اور اس نے اس عورت کا مہر متعین نہیں کیا اور اس عورت کا شوہر مدخل سے پہلے ہی مر گیا جس میں مسعود نے ایک  
واہ کی مہلت طلب کی پھر فرمایا کہ اس مسئلہ کے جواب میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا پس اگر وہ جواب درست  
ہو تو وہ اللہ تعالیٰ شہدہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ام مہر کے بیٹے کی جانب سے ہے (یعنی میری طرف سے) پس  
ابن مسعود نے جواب دیا مجھ کو اس عورت کے لئے اس کے مہر شکی کا خیال نہ دیا گیا ہے (یعنی میری رائے اور خیال میں اس  
کو مہر شکی مل جائے) اس مہر میں نہ کی ہو اور نہ رہا توئی۔

تشریح: یہاں سے مصنف "قیاس کے تحت ہونے کے ثبوت میں شمیری حدیث بیان کر رہے ہیں، جس کا  
ابن صباغ نے اردو نام شافعی کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب "شمال" میں قیس بن طلحہ بن علی سے روایت  
کیا ہے کہ ایک شخص جو کہ وہی معلوم ہوتا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ اگر کوئی شخص اوضو کرنے کے بعد  
اپنے اکر کو چھونے کو اس مسئلہ میں آپ کی رائے کیا فرماتے ہیں؟ کیا اس کا اوضو نہ جانے کا؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب  
میں ارشاد فرمایا کہ اگر مہر کا ایک حصہ ہی تو ہے یعنی اس کو چھونے سے اوضو نہ کرنا کا کیا مطلب، اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ  
وسلم نے ذکر کو بدن کے دوسرے حصہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح بدن کے دیگر حصہ کو چھونے سے اوضو نہیں کرنا وہی  
طرح ذکر کو چھونے سے بھی اوضو نہیں کرنا کا لہذا اگر قیاس تحت نہ ہو تو قیاس کیوں قیاس فرماتے؟ ختم ہو، اگر قیاس  
مجسٹ شرعی سے اور یہ سب بھی چار چیزیں موجود ہیں، یعنی مقیم خلیہ اعضاء بدن میں، اور مقیم خلیہ سب سے  
ہے اور حکم اوضو نہ کرنا ہے، اور انما بصر حبہ کا مسئلہ بھی میں ذکر کرتا ہوں نہ کرنے کا ہے بعد ان کا نقل میں تفصیل سے  
کندہ چکا ہے۔

اور قیاس کے تحت ہونے کے ثبوت میں چوتھی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر کا ذکر نہیں کیا اور وہی سے نفس شوہر کا انتقال ہو گیا تو اس عورت کو کتنا مہر ملے گا؟ اس سوال کے جواب میں حضرت ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت چاہی اور پھر فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، پس اگر جواب درست ہوگا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر غلط ہوگا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے یعنی میری طرف سے، ابن ام عبد اللہؓ ابن مسعودؓ کی کیفیت ہے، اور ابن مسعودؓ نے اس عورت کے لئے مہر مثلی قرار دیا نہ کہ اور نہ زیادہ، دیکھئے حضرت ابن مسعودؓ نے قیاس کر کے اس سوال کا جواب دیا، لہذا اگر قیاس جہت نہ ہوتا تو حضرت ابن مسعودؓ قیاس سے یہ مسئلہ نہ نکالتے چنانچہ یہاں بھی چار چیزیں موجود ہیں یعنی مقیاس، علیہ، تو وہ عورت ہے جس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا اور شوہر نے اس سے وہی بھی کر لی اور اس کا مہر متعین بھی نہ تھا، اور مقیاس، وہ عورت ہے جس کا سوال مذکور میں ذکر ہے اور علیہ عورت کا اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنا ہے اور حکم عورت کا مہر مثلی کا مستحق ہونا ہے۔

۱۱۰۰: جب حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مرثلی کا فیصلہ کر دیا تو مصلح ابن یسار صحابیؓ نے کھڑے ہو کر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدیع صحابیہ کے بارے میں بیعت بھی فیصلہ فرمایا تھا، چنانچہ اس کے شوہر بلال ابن رباحؓ رضی اللہ عنہما انتقال کر گئے تھے اور انہوں نے مہر متعین نہیں کیا تھا، اس تصدیق پر حضرت ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ کبھی اتنے خوش نہیں ہوئے تھے۔

المصلحة: وَنَحْسُ وَنَحْسَا (عَنْ) الشَّيْخِ كَمْ هُوَ شَطَطُ فِطْ شَطَطًا (عَنْ) زَيْدَاتِي كَمَا۔

لَعَلَّ شُرُوطَ جَمْعَةِ الْفَيَاسِ خُمُسَةً أَخْلَفَا أَنْ لَا يَكُونَ لِي مُقَابِلَةُ النَّهْزِ وَالنَّاهِي أَنْ لَا يَنْقُصَ تَغْيِيرُ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّهْزِ وَالنَّاهِي أَنْ لَا يَكُونَ الْمُعْذَى حُكْمًا لَا يَخْلُفُ بِنَفَاهِ وَالزَّوَامِعُ أَنْ يَنْفَعِ التَّغْيِيلُ لِحُكْمٍ شَرَعِيٍّ لَا يُلَاقِيهِ لِعَرَبِيٍّ وَالْخَابِئُ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَرْغُ مَقْصُودًا غَلِيْبَ.

### تسویجہ

قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں، اس میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قیاس، نفس (قرآن و حدیث) کے مقابلہ میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نفس کے احکام میں سے کسی حکم کے حقیقہ کرنے کو محسوس نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جس کی وجہ اصل میں نہ آئی ہے (یعنی مقیاس علیہ کا عطف خلاف اصل نہ ہو) اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نفس کی علت کو بیان کرنا حکم شرعی کے لئے نہ ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

تفسیر: اس فصل کے اندر معصوم قیاس کے معتبر اور صحیح ہونے کی پانچ شرطیں بیان فرمادے ہیں، علی

قیاس نص یعنی قرآن وحدیث کے مقابلہ میں نہ ہوا سی طرح بقیہ صحابی کی رائے کے مقابلہ میں بھی نہ ہوا اور مقابلہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی آئی کا اپنے قیاس کے ذریعہ اس حکم کو کہہنا مقصود ہو جو حکم نص قرآن سے ثابت شدہ ہو یا حدیث سے یا بقیہ صحابی کی رائے سے ثابت ہو یا قیاس کرنے والے کا مقصد نص کے مخصوص حکم کو یا جو دوسرے کے مخصوص ہونے کے دوسری جگہ متعدد کرنا ہو، لہذا یہ قیاس معتبر اور صحیح نہ ہوگا، کیونکہ جو حکم ثابت من انھیں ہے وہ قطعی ہے اور قیاس منی ہوتا ہے اور قطعی کا مقابلہ نہیں کر سکتا، یہ دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کی جگہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم کا حقیقہ ہونا لازم نہ آئے، مثلاً نص کے اندر حکم مطلق تھا اور قیاس کے بعد وہ متعین بن جائے تو یہ قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری یہ ہے کہ نص کے اندر اگر مطلق حکم ہو تو قیاس کے بعد بھی وہ حکم مطلق ہی رہے، یہ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقلی اور متعدی کیا جائے والے حکم خلاف قیاس نہ ہو، لہذا اگر منتقلی نہ ہو یا حکم خود ہی خلاف قیاس ہے تو اس کو فرع کی جانب منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا، یہ چوتھی شرط یہ ہے کہ نص جنی مقیاس ضمیمہ کا علت بیان کرنے کا مقصد دوسری چیز میں حکم بشرطی کو ثابت کرنا ہو نہ کہ حکم قطعی کو، لہذا اگر وہ حکم حکم شرعی نہیں ہوگا تو طرح کی حرف اس کا متعدی کرنا صحیح نہ ہوگا، یہ پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع مخصوص معینہ ہو یعنی قرآن وحدیث وغیرہ میں اس کا حکم مذکور نہ ہو، کیونکہ جب فرع کا حکم نص سے ثابت ہو تو اب قیاس کرنے کے سوا حکم جدید ثابت کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی، کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ حکم کی دو حالتیں ہیں یا تو وہ حکم جدید حکم نص کے موافق ہوگا، بخلاف اگر موافق ہے تو قیاس کرنا بیکار رہے اور اگر مخالف ہے تو ظاہر ہے کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم اگر نص کے مخالف ہو تو وہ باطل اور غیر معتبر ہے۔

وَمِنْ أَلِ الْفِيَّاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ لِمَا حَكِي أَنْ الْحَسَنَ بَرَّ وَبَادَ سُلَّ غَرِ الْفَقْهَةِ فِي الصَّلَاةِ  
فَقَالَ ابْتِغَاءً مَقْبُولَةً بِهَا قَالَ إِنَّمَا لَوْ قَدْ تَحَصَّنَ فِي الصَّلَاةِ لَا يَنْفَضُّ بِهِ تَوْصِيَةً  
مَنْ أَنْ قَدْ تَحَصَّنَ الْعَظَمَ جَنَابَةً كَيْفَ يَنْفَضُّ مَالْفَقْهَةِ وَهِيَ ذُوْنَةُ فَيَنْسَ لِي مُقَابَلَةِ  
النَّصِّ وَهُوَ عَيْنُكَ الْأَخْرَاجِي الَّذِي فِي غَيْبِهِ سَوَاءٌ وَتَحَدَّثَ أَنْ قَدْ خَازَ حُجَّ الْعَرَاءِ مَعَ الْمُحَرَّمِ  
فَبَحْرُزَ مَعَ الْأَهْبَابِ كَانَ هَذَا فَيَنْسَ بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ لِأَمْرَةٍ  
تَوْبُ بِأَلِلِهِ وَالْيَوْمَ الْأَجْرُ أَنْ تَسَافِرَ فَرَقَ لَلْبَابِ وَالْبَابُهَا لَمْ وَنَمُهَا أَبَوَاهَا نَوَازَ خُجَّ وَأَوْ فَوْ  
رَاجِعَ مُحَرَّمِ مَهَا.

### ترجمہ

اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلہ میں ہو اس حکایت میں ہے جو بیان کی گئی ہے کہ حسن ابن زیاد سے نماز میں اقبہ کے متعلق سوال کیا گیا تو حسن ابن زیاد نے کہا کہ اس سے وضو نہ کرنا میں



پاکدامن عورت کو تہمت لگانے تو اس سے دشمنوں کو ناسخہ باد جو کہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانے جہنم کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قبضہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ قبضہ تہمت سے کمتر درجہ ہے، ایسی یہ (قیاس) نفس کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نفس اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ کی تھی اور اسی (قیاس) سابقہ کی صریح حسب ہم کہیں کہ محرم کے ساتھ عورت کالج کرنا جائز ہے تو صالح عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا تو یہ (قیاس) نفس کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نفس حضور ﷺ کا توں ہے کہ عورت کے لئے جو اللہ پر اور پر مآثرات پر ایمان رکھتی ہو یہ طلال نکلتا ہے کہ وہ تین دن رات سے زیادہ کا سفر کرے مگر (اس وقت جبکہ) اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو۔

**نشریح:** یہاں سے منفی قیاس صحیح ہونے کی شرط لادل کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں، جتنی نفس کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال بیان کر رہا ہے ہیں اور وہ اس حکایت میں ہے کہ حسن ابن زیاد شام کا نام المظفر سے نماز میں تہجد لگا کر پڑھنے کے بارے میں سوال کیا تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں، حضرت حسن بن زیاد نے جواب دیا کہ ہاں قبضہ سے ضمانت مٹنی وضو ٹوٹ جائے گا جس پر سائل نے اعتراض کیا کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر پاکدامن عورت پر تہمت لگائے تو اس سے تو دشمنوں کو ناسخہ باد جو کہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانے جہنم کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قبضہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا یعنی وضو ٹوٹنا چاہتے ہو اور نماز میں سالک کا یہ قیاس نفس کے مقابلہ میں ہے کیونکہ نفس ہے جتنی حدیث اعرابی سے نماز کے اندر قبضہ لگا کر پڑھنے سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہے اور حدیث اعرابی کی تحصیل ماقبل میں گزر چکی ہے مختصر یہ ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اعرابی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آئے اور کونچ میں گر پڑے، اس پر بعض صحابہ جو آپ کی آنکھ دیکھ رہے تھے قبضہ لگا کر نہیں پڑے، نماز سے فارغ ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مَنْ حَضَرَكَ مِنْكُمْ فَهَافُهُ فَيُجِدِ الرُّضُوءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيعًا كَأَنَّمَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَيْءٌ، اور نماز پڑھنا پڑھنا کو لوٹائے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز میں قبضہ لگا کر پڑھنے سے باقی مصلیٰ کی نماز قاسم ہونے کے ساتھ ساتھ وضو بھی ساقط ہو جاتا ہے اور سائل کا مقصد اسے قیاس کے ذریعہ اس نفس مذکور (مَنْ حَضَرَكَ مِنْكُمْ) کا مقابلہ کرنا اور اس کو باطل ٹھہرانے اور اس کا فسخہ یہ ہے کہ نماز کے اندر قبضہ سے وضو ٹوٹنا چاہئے، لہذا یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہوگا نیز یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ جس طرح نماز میں قبضہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہو جائے کیونکہ یہاں نفسی علیہ خلاف قیاس ہے یعنی قبضہ سے وضو کا خلاف مصلیٰ ہے کیونکہ نفسی وضو کے خلاف ہے اس سے ہوتا ہے جبکہ قبضہ میں خرابی نہجاست نہیں ہو، لہذا جب نفسی علیہ خلاف قیاس ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا لہذا نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے کی گنجائش نہیں ہے نیز یہ دوسرا نیزہ غیرہ کہتا ہے نفسی وضو کا حکم ہوگا البتہ اگر پڑھتے ہوئے اس طرح کی حرکت کا موجب کرنے سے نماز قاسم ضرور ہو جائے گی

وَاللَّهِ فَمَا تَلِجُ فِي طَرَفٍ مِنْهَا ذِي قِيَمَةٍ غَيْرِ مُعْتَبَرٍ لَوْ لَمْ يَحْجِجْ بِهِ كَيْدُكَ وَنَفْسُكَ الْمُنَافِقَةُ الْمُنَافِقَةُ

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم (جس سے اس عورت کی شادی جائز نہ ہو) کے ساتھ سفر حج کرنا باطلانِ جائز ہے تو اب اگر کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفر حج کرتا ہے تو اپنے ذی رحم اور صاحبِ محرماتوں کے ساتھ کہ جن کے ساتھ احناف مردوں کے اختلاط کا اندیشہ نہیں، ان کے ساتھ بھی سفر حج کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے کیونکہ جو طہرت محرم کے ساتھ سفر حج کے جواز کی ہے وہی طہرت صاحبِ محرماتوں کی رعایت کے ساتھ سفر کرنے میں بھی موجود ہے، یعنی قنہ کا اندیشہ نہ ہو، غور دار، یعنی یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفر حج کا جواز نص سے ہے اور وہ نص یہ ہے کہانِ طہرۃ السلام لا یجوز لہنّ الا حواضہ منہنّ باللیلۃ الخ یعنی کسی عورت کے لئے جو اپنے اور ہم آفرین پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دن رات سے نہ اندر سفر کرے مگر اس صورت میں حلال ہے جبکہ اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شہر ہو یا اس کا ایسا رشتہ نہ ہو جس سے اس کا نکاح حرام ہو مثلاً چچا، ماموں، بھائی، غیرہ تو کیسے اس حدیث سے صرف ظاہر ہے کہ عورت کا ان لوگوں کے علاوہ کسی کا حدیث میں ذکر ہے مگر احرام ہے، نہ اوادہ، مردوں یا عورتوں میں، اور نہ ساری ہو یا غیرہ اور قنہ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت کا، مین عورتوں کے ساتھ سفر کرنا حلالی ہے، لہذا یہ قیاس چونکہ نص کے مقابلہ میں ہے اس لئے یہ غیر معتبر اور غیر صحیح ہے۔

وَمَثَلُ الثَّانِي وَهُوَ مَا لَا يَنْتَضِعُ تَغْيِيرُ حُكْمِهِ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يَقْضِي الشَّيْءَ ضَرْطًا فِي الرُّضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الثَّبَتِ فَإِنَّ هَذَا يَوْجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الرُّضُوءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّغْيِيدِ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا الْكُفْرَافَ بِالنِّبْتِ ضَلُوهُ بِالْخَطَرِ فَيَنْشُرُ لَهُ الظُّهْرُ وَتَنْشُرُ الْقَوْدَةُ كَالضُّوَّةِ كَمَا هَذَا فَإِنَّمَا يَوْجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الْكُفْرَافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّغْيِيدِ.

### ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط ثانی (کے نوٹ ہونے) کی مثال، اور شرط ثانی یہ ہے کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی قسم کے تغیر کرنے کو مقصود نہ ہو، اور جو کہا جاتا ہے کہ دعویٰ میں یہ شرط ہے تغیر پر قیاس کرنے سے، نہیں یہ قیاس آیت صلوٰۃ کے تغیر کرنے کو واجب کرتے اور اس (قیاس سابق کی) خاطر جب ہم کہیں کہ یہ کہ اللہ کا طواف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز ہے، جس نماز کی طرح طواف کے لئے طہارت اور ستر عورت شرط ہو تو یہ قیاس کے جو طواف کی نص و الطلاق سے تغیر کی طرف تغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

تفسیر: اس عبارت کے اندر معنی قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ثانی کے مفقود ہونے کی مثال بیان کرتا ہے، یعنی اس قیاس کی مثال کہ جس کی حدیث نص کا کوئی حکم تغیر ہونا لازم نہ ہو اور وہ یہ ہے کہ متنا کوئی شخص یہ کہے کہ وضو کے بعد نیت شرط ہے۔ حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ یہ دونوں عبادت اور طہارت حکمی ہیں لہذا قیاس کا تقاضہ یہ

یہ کیا جس طرح محمدؐ کے اندر نسبت شرط وہاں اس طرح وضع کے اندر بھی نسبت شرط ہوئی جائے مگر یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہے کیونکہ اس قیاس کی وجہ سے نہیں یعنی آیت و احکام میں اسطریق عقل کا حکم ہے اس کو نسبت کی شرط کے ساتھ مقید کرنا لازم آ رہا ہے اور آیت و احکام میں ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** (مطل) جو مطلق قیاس کو مقید کر کے متعذر کر دلازم آ رہا ہے اس لئے یہ قیاس بھی اور معتبر نہ ہوگا کی طرح جب اس نے کہا کہ حدیث الطواف صلوٰۃ الاذان اللہ تعالیٰ اذاع فہذا تکبیر کے بعد طواف کو لازم قرار دیا ہے یا ہے تو اب اس کو کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب طواف کو یہ نماز کے بعد شرط ہے تو نماز کی طرح طواف کے اندر بھی صیغہات اور سبب عورت کی شرط ہو جائے جیسا کہ امام شافعیؒ نے نزدیک طواف کے بعد صیغہات کا ہونا فرض ہے (بدائع) تو یہ قیاس صحیح اور معتبر نہ ہوگا کیونکہ اس قیاس کی وجہ سے آیت و احکام **(وَلْيَضْحَكُوا بَاسْتِحْبَابِ)** جو طہارت اور سبب عورت کی قید سے مطلق ہے کہ کو مقید کرنا لازم آ رہا ہے جو ایک قسم کی قیہ ہے اور قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ہوئی یہ بھی کہ اس کی وجہ سے نص کے کسی حکم کا متعذر ہونا لازم آئے نیز اگر لازم نہ ہو تو یہاں بھی قیاس کا عمل ہے اور خبر واحد سے قراب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا یہ ترجیح ہونا فہذا حدیث کے بعد طواف کو نماز سے تہیہ یا قصد ہے اور معنی اس کے یہ ہیں الطواف **تُكْمَلُ بِالدُّعَاءِ أَوْ لَوْ لَمْ يَكُنْ الدُّعَاءُ جُنِبَ طَوَافُ الزِّيَادَةِ** مَرَّةً فَتُكْمَلُ بِهِ۔

نقوت: اصول الثانی کے سہرہ نسخوں عبارت اس طرح ہے، وهو ما بضمین الخ انہوں ہے تو ممکن ہے کہ آکاتب سے چھوٹ گیا ہو کیونکہ اس کی شاخ کی عربی شریعت میں لاسو جود ہے اور آری کو بھی یہی تقاضہ ہے کہ لاسو جود ہو کیونکہ مصنف نے تیسری درجہ کی شرحیں تراویح بیان کرتے وقت اسی احوال کو اختیار کیا ہے جو ارجل میں ہے یعنی بجمع ہر طرح کو ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے نقوت کے لئے لفظ جس طرح و مثال الثالث وهو ما لا يعقل الخ اور مثال الشرط الخامس وهو لا يكون الخ میں لاسو جود ہے، اسی طرح و مثال الغای الخ میں بھی لاسو جود ہونا چاہئے۔

وَمَثَلُ الثَّالثِ : عَمَّا خَلَا بِعَقْلِ مَعَاذَ لِي حَتَّى حَوَارِ الشَّوْضِي بِسَبِّهِ الشَّعْرَ قَائِلًا لَوْ قَالَ جَزَاءُ بَعْدِهِ  
مِنَ الْأَلْبِيدَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَسَبِ الشَّعْرِ أَوْ قَالَ لَوْ شِئْتُ فِي صَلَواتِهِ أَوْ اخْتَلَمَ بَنِي عَمِّي صَلَواتِهِ  
بِقِيَاسِ عَمِّي مَا دَفَعْتُكَ لِحَدِيثٍ لَا يَصُحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ بِعَقْلِ مَعَاذَ فَاسْتَحَالَ  
تَعْدِيلُهُ إِلَى الْقُرْآنِ وَبِمَثَلِ هَذَا قَالَ تَصَحُّبُ الشَّامِئِ قُلْتُ أَنْ تَجَسَّسَ إِذَا اجْتَمَعُوا صَارُوا  
صَحَابَةً فَمَا أَتَمَّ قَدْ نَبَأَ عَلَى الظَّاهِرِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا آذَ وَقَعَتِ الْحَاسَةُ فِي الْقُلُوبِ لِأَنَّ  
الْحُكْمَ لَوْ نَبَأَ فِي الْأَصْلِ كَانَ عَلَى مَعْقُولٍ مَعَاذَ .

**توقیر**

اور شرط ثالث (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط ثالث وہ ہے کہ (مشغول ہونے والا حکم ایسا نہ ہو کہ) حکم کی طاعت غیر معقول ہو۔ (اس کی مثال) نیز تحریر سے وضو جائز ہونے کے سلسلہ میں ہے پس اگر کوئی کہے کہ نیز تحریر پر قیاس کرتے ہوئے نیز تحریر کے علاوہ دوسری نیز اس سے بھی وضو جائز ہے یا کوئی کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا نماز میں احتلام ہو جائے تو یہ نفس الہی نماز پر نداد کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس نفس کو (نماز میں) حادث لاحق ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ اصل یعنی مقبض علیہ کے اندر حکم غیر معقول (یعنی ہے)۔ پس اس حکم کا فرع کی طرف جہی اور عقل کرنا محال ہے وبعض هذا الصغ اور اسی کے مثل (یعنی مقبض علیہ کا حکم غیر معقول (یعنی ہونے کے مشن) ایسا شافعی کے اصحاب نے تھا کہ غصہ پانی کے دو منٹکے جب نکلا ہو جائیں تو دو دروں پاک ہو جائیں گے پھر جب دو دروں منٹکے مشرق ہو جائیں (یعنی دروں منٹکوں کا پانی علیحدہ علیحدہ ہو جائے) تو دو دروں طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے اس فعل پر کہ جب نجاست دو منٹکے پانی میں گر جائے (تو یہ قیاس شرط ثالث معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا) اس لئے کہ حکم (یعنی حکم طہارت) اگر اصل یعنی مقبض میں ثابت ہو جائے تو وہ غیر معقول (یعنی ہے)۔

فتشور: اس عبارت سے معنی قیاسی حج کی شرط ثالث کے فوت ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں اور شرط ثالث یہ ہے کہ عقیق علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو، مگر مسئلہ یہ ہے کہ چھوڑ دینے کی نیت سے خلاف قیاس حدیث کا وجہ سے وضو کرنا جائز ہے، حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا یا ابن مسعود! هل تعلم ما افترضا به؟ فقلت لا الا نبي لم يهبط لى اذاورة لقائل سمرة طيبة وماء طهور فاقض ذلك وفوضا به وصلى الفجر، دوسری حدیث ہے انہ قال نبي القعب وحوض من ثم يجيئ الماء فغاصه كام یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نہ ہونے کی وجہ سے تیز خر سے وضو فرمایا اور یہ فرمایا کہ چھوڑ دے، طیب ہے اور پانی طہور ہے۔

لہذا خلاف قیاس فیضِ قرعہ وضو جائز ہے اور خلاف قیاس باہن طور ہے کہ وضو کے لئے پانی کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ فیضِ قرعہ نہ پانی ہے اور نہ معنی، ہیضہ تو اس لئے نہیں کہ جب مطلق پانی کا لفظ بولا جائے تو اس میں فیضِ قرعہ صرف مختل نہیں ہوتا نیز اگر کسی کو پانی لانے کا حکم کیا جائے اور وہ فیضِ قرعہ لیکر آئے تو اس کو کھانا کرنے والا سمجھا جاتا ہے کہ کوئی کھانا پانی لانے کو اور لے آیا فیضِ قرعہ اور فیضِ قرعہ معنی بھی پانی نہیں ہے، کیونکہ پانی کے اوصاف وضو میں فیضِ قرعہ کے اندر موجود نہیں ہیں، مثلاً پانی کا ایک وصف یہ ہے کہ اس سے نجاست کو ازل کر دیا جاتا ہے حالانکہ فیضِ قرعہ سے نجاست کا ازالہ نہیں ہو سکتا، مختصر یہ ہے کہ فیضِ قرعہ پانی نہیں ہے، لہذا فیضِ قرعہ وضو کا جزاء خلاف قیاس ہے اور جب ہمیں علیہ کا حکم خلاف قیاس ہوتا ہے تو وہ موردِ براہِ تکمید اور متا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا فیضِ قرعہ پر قیاس کر کے دوسری فیوض سے وضو کے جائز ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

فائدہ۔ نیز ترے وضو کا جزا طر فہن کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک نیز تر ہے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی ہو گیا اور خون نکلے کی وجہ سے وضو ٹھیکہ کیا یا محال نماز قیہ کا غلبہ ہو کر احتلام ہو گیا تو نہ زخمی سر والا وضو کر کے اور احتلام والا غسل کر کے آئے اور اپنی نماز پڑھا کرے یعنی باقی ماندہ نماز پوری کرے، قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حادث لاحق ہو جائے مثلاً فروغ رخ ہو جائے ہڈی نکل جائے باقی آجائے تو ایسے شخص کو وضو کر کے اپنی نماز پڑھا کرنا جائز ہے، یعنی ایسے شخص کو مکمل نماز لوگ نے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے، نیز زخمی سر والے اور ختم دلوں کے لئے بھی ہمارا جائز ہونا چاہئے مگر معتقد فرماتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی حدیث پیش آنے کی صورت میں ہمارا کرنے کا جواز خود خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے ثابت ہے، حدیث یہ ہے قل فلا او زعف او افسد فی صلواتہ للصلوات ولہن علی صلاحہ ما لہم ینکلم جن شخص کو نماز میں فی ہو جائے یا بخیر یا بلی یا فدی نکل جائے تو چاہئے کہ وہ شخص وضو کر کے اپنی نماز پڑھا کرے جب تک اس نے نکلنے کی وجہ سے احتلام یا ختم خود خلاف قیاس ہے، تو اس حکم کو فراموش نہیں اور متعدی کرنا جائز نہ ہوگا، اور زخمی سر والے کو وضو کے بعد اور ختم کو ختم کے بعد اپنی مکمل نماز کا اعادہ کرنا ہوگا اور ہمارا جائز نہ ہوگا، اور مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس یا اس طور ہے کہ جب نماز میں حادث لاحق ہو گیا تو چونکہ حادث منافی طہارت ہے اور عدم طہارت منافی صلوات ہے اور شی (مثلاً نماز) اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی، لہذا اصل اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حادث پیش آنے کے بعد اگر اور مرد نماز قاسد ہو جانی چاہئے مگر حدیث کی وجہ سے اور اگر وہ نماز قاسد نہیں ہوگی، بلکہ باقی رہے گی لیکن اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

علامہ کام یہ ہے کہ حادث لاحق ہونے کے بعد ہمارا خلاف قیاس جائز ہے اور احتلام ہو جانے یا سر زخمی ہو جانے کے بعد ہمارا جائز نہیں ہے۔

وہل هذا الخ ان کے پیش یعنی جب مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس اور غیر مقبول المعنی ہو تو وہ ہرے نزدیک نہ کہ امام شافعی سے نزدیک مورد وجاہ پر محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، صورت مستند یہ ہے کہ اصحاب شافعی فرماتے ہیں کہ جب دو انگلی انگلی انگلی کا جس پانی ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اور اس میں سے تو ان دونوں مشکوں کا پانی ہوا یا پانی یا دیگر کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا، اور جب ایک بار صہارت کا حکم ٹھیک چکا تو اگر اب ان دونوں مشکوں کے پانی کا متفرق اور طہرہ طہرہ کر دیا جائے تو وہ پانی اپنی طہارت پر ہی باقی رہے گا، اب نور طلب بات یہ ہے کہ اصحاب شافعی کے اس قیاس کا کیا حکم ہے، اور اس میں مقیس اور مقیس علیہ کیا ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقیس تو اس کے نزدیک ہے، وغیرہ طہرہ و مشکوں کا جس پانی اگر ایک جگہ مل جائے تو وہ پانی پاک ہو جاتا ہے اور مقیس علیہ یہ ہے کہ اگر وہ مشرک یا متہارت پانی میں نجاست گر جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ حدیث ہے اذا بلیع الماء فلیکن لا یجلی حلاً کہ جب پانی دو مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو کھس اٹھا یا یعنی نجس نہیں ہوتا بلکہ وہ نجس نہ

اپنے آپ سے وضع کر دینا ہے۔ موضع الخبث عن نفسه۔ ہند جس طرح مقبوس علیہ یعنی دو مشکوں کے بقدر پانی نجاست کرنے کے باوجود پاک نہیں ہوتا، اسی طرح مقبوس بھی یعنی دو طلبہ و دو عابد و مشکوں کا جس پانی کو نہونے کی وجہ سے مائیکہ سے دھو میں دھو کر پاک نہیں رہے، اور نہ ہی رہے کہ نام نہ لگتی ہے نہ زکریہ، و کثیر کی مقدار دو تلوں کے برابر پانی ہوتا ہے اور دھونے کے نزدیک پانی قرب کے ہوتے ہیں، اور ہر قریب میں پچاس گن ہوتے ہیں، لہذا فقہین کی عہدہ اور جو پچاس گن ہوئے، ہر سترہ سے نزدیک مائیکہ کی مقدار پانی کا وہ دور ہوگا ہے چنانچہ اس قیاس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح اور درست نہیں ہے۔ قرب مقبوس علیہ کا حکم اس کا مدار حدیث فقہین پر ہے تو مولانا تو وہ حدیث و روایت میں نہیں جہاں مائیکہ قریب تحریر ہو جائے، اور اس میں کوہوت، ان بھی کس یعنی اگر یہ تفسیر کریں کہ دو مشکوں کے بقدر پانی قریب نجاست کے بعد پاک کر دیتے ہیں، چنانچہ کہ نہیں ہوتا تو یہ بات خلاف قیاس ہے کہ اگر تم پانی نجاست کرنے کے باوجود پاک نہیں کیوں نہیں ہو اور جب مقبوس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہو تو وہ درجہ پچاس رہتا ہے، اسی حکم کو قرب میں نقل نہیں کیا جاسکتا، اب بات صرف اتنی رہ جاتی ہے کہ حدیث فقہین غیر ثابت کیوں کر ہے؟ تو اس کی تفسیر یہ ہے کہ یہ حدیث اصحاب صحابہ کے خلاف ہے، ورنہ جب انسان کے خلاف ہوئی ہے تو ان کو رد کر دیا جاتا ہے، اور اس حدیث کے اصحاب صحابہ کے خلاف ہونے کا یہ اس واقعہ سے پتا ہے کہ جب زمرہ نے کوئیں میں ایک زنی کو گھر تو حضرت امین جان اور حضرت امین زید نے تمہارے پانی کے نکالنے کا حکم دیا، ورنہ انکی پانی کی مقدار فقہین سے زیادہ تھی اور پانی میں کسی طرح کا کوئی اثر بھی نہیں ہو سکتا، اور یہ واقعہ صحابہ کی وجہ سے اس میں عوارض کی نے پانی نکالنے کے واسطے میں انکار نہیں کیا لہذا اصحاب کا انسان میں قیاس سے جو حکم لے گا کہ وہ کثیر ہے، وہ دور ہوگا، اور پانی تو ایک جانب حرکت دینے سے دوسری طرف کا پانی تحرکت سے عوارض فقہین کی مقدار نہ لے گا، نیز ہمیں ہے لہذا حدیث فقہین اصحاب صحابہ کے بھی مخالف ہے لہذا اس مسئلہ میں مذہب امام شافعی کے بارے میں بعض حضرات یہ فرماتے ہیں ما ذهب إليه الشافعي من حديث الفقيه مذهب ضعيف من جهة النظر۔ عبر ثابت من جهة الامر لانه حديث تكلم به جماعة من أهل المسم نیز فقہین کی حقیقت یہ واقعہ ہونا بھی مشکل ہے کیونکہ قلم کے سنی پیرا کی پانی کے بھی آتے ہیں، ورنہ لکھنے کے بھی آتے ہیں اور قلم سے جس قدر، ورنہ ان کے اکرمان مروج بالمرجیز کے بھی آتے ہیں، نیز فقہین سے امام شافعی کی مراد ہجر کے قوال ہیں کہ ہر قلم میں دو قراب اور چھ قلموں سا زائد آتا ہے، اسی کل قریب سے قریب لوسان و منی، اور شنی سے امام شافعی نے احتیاطاً غلبہ عروایا ہے، لہذا انھوں کی مقدار دو سو پچاس گن ہو گئے نیز بعض الفاظ حدیث سے پتا چلتا ہے کہ حدیث فقہین کوئیں کے وہ سے جس میں ہے بلکہ اس پانی کے بارے میں سے جو زمین پر چھوڑا، وہ ہر زمانہ پاک، ورنہ شنی میں جان اور اس چیز کے زجر کے کوئیں کے تمام پانی نکالنے کے حکم سے بھی خارج ہے کیونکہ کوئیں کا پانی عادیہ فقہین سے زیادہ دور ہے، خصوصاً زجر مذکور کوئیں کہ جس کا پانی کا قطع اور ختم بھی نہیں ہوتا تو اس کے فقہین سے زیادہ ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے، اور ہر ایسی کے باوجود پانی کا اگرچہ حدیث فقہین کے حسن

میں بھی اضطراب ہے، ایک حدیث میں قسین ہے اور ایک میں قسین ہے اور ایک روایت میں إذا بلغ الماء قللة ہے اور ایک روایت میں اربعین قللة ہے، لہذا خاصہ کلام یہ: واكر استباحة شئ في قياس مستبر اور صحیح نہیں ہے۔ (بدائع میں ۲۱۸) یا پھر حدیث کے معنی یہ ہیں کہ ماہ قلیل خواہ وہ دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا تحمل نہیں ہوتا، بلکہ ناپاک اور جاتا ہے۔

اللفظ: شَجَّ (ن) (من) شَجَّ الراص سرزئی کرا، لم يُغْفَل (من) عَقْلًا كَمَنْ الْفَلَّةَ مع فُتْلٍ وَفِلَالٍ النجاسة صدر (ک) ناپاک ہو۔

وَمَقَالُ الرَّابِعِ: وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّحْلِيلُ لِأَمْرِ شَوْعِي لَا لِأَمْرِ تَعْوِي فِي قَوْلِهِمُ الْمُتَعَوِّجُ الْمُصْطَفَى خَمْرًا لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يَخْمَرُ الْعَقْلَ وَغَيْرَهُ يَخْمَرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْخَفِيَّةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّاسُ فِي هَذِهِ الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْأَسْمَ لَمْ يُوَضَّعْ لَهُ فِي اللَّغَةِ وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْقُرْسَ أَهْمًا لِسَوَادِهِ وَتَحْمِيَّةً لَحَمَرِهِ ثُمَّ لَا يُطَبَّقُ هَذَا الْأَسْمُ عَلَى الزُّلْجِيِّ وَالذَّوْبِ الْأَخْضَرِ وَلَوْ جَرَّبَ الْمُغَابِسَةُ فِي الْأَسْمَى الْمُتَعَوِّجَةَ لَجَارَ ذَلِكَ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى انْطِلَاقِ الْأَصْنَافِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشُّرْعَ خَفِلَ الشَّرْفَةُ سَبَبًا نَسَبًا مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا غَلَقْنَا الْعَلَمَ وَمَا هُوَ أَعْمُ مِنَ الشَّرْفَةِ وَهُوَ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ عَلَى طَرِيقِ الْخَفِيَّةِ نَبَّيْنَا أَنَّ السَّبَّ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ الشَّرْفَةِ وَكَذَلِكَ خَفِلَ شُرْبُ الْخَمْرِ سَبَبًا نَسَبًا مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا غَلَقْنَا الْعَلَمَ بِغَيْرِ أَعْمُ مِنَ الْخَمْرِ نَبَّيْنَا أَنَّ الْعَلَمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ.

### ترجمہ

۱۱۔ چوتھی شرط (کے فوت ہونے) کی مثال اور چوتھی شرط وہ ہے کہ تحلیل یعنی علت کا اخراج امر شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو نہ کہ صرف عقلی کو ثابت کرنے کے لئے، شوائع کے اس قول میں ہے کہ مطہر یا مشتبہ (یعنی وہ شہرہ) اگر جس کو پاک کر نصف کر لیا گئی ہو (خمر ہے اس لئے کہ خمر (۴۴) اس لئے) خمر ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپاتی ہے اور اس کے علاوہ (دیگر شئی) بھی عقل کو چھپاتی ہے پس وہ بھی قیاس کیا: رو سے خمر ہو گئی اور سارق (۴۵) اس لئے) سارق ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لیا ہے اور اس معنی (دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینے) میں ناش بھی معنی تھی جو بھی سارق کا شریک ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے سارق ہو گا اور یہ قیاس قیاس فی لفظ ہے (یعنی اصل اور مقیس علیہ کے لغوی معنی فرار میں ثابت کرنا ہے) خصم (معرفت اہم ثنائی) کے اس بات کا اعتراف

کرنے کے باوجود کہ لغت میں اس معنی غم اور سادق کا لفظ معبروف منصف اور نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی لفظ کے قاسم ہوتے پر دلیل یہ ہے کہ عرب لوگ گھڑے کا نام اس کے سیاہ ہونے کی بنا پر ارم اور اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کیت، کتے ہیں (مگر) پھر اس اسم (اور ہم اور کیت) کا حسی اور سرخ کپڑے پر اطلاق نہیں کرتے ولو جوت الحفاصة الع اگر غری یا ماسوی میں قیاس جاری ہو اگر تا وقت موجود ہونے کی وجہ سے یہ طلاق بھی نہ ہو تا (یعنی حبشی پر علت سیاہی موجود ہونے کی وجہ سے ارم کا اطلاق اور سرخ کپڑے پر علت خمر کا موجود ہونے کی وجہ سے کیت کا اطلاق) ولان هذا الع اور (قیاس فی لفظ اس لئے بھی جائز نہیں ہے) اس لئے کہ یہ اسباب شریعہ کے ابطال کی طرف مؤدی ہے (بچانے والا ہے) اور وہ (یعنی اسباب شریعہ کے ابطال کی جانب مؤدی ہونا) یہ طور ہے (اس لئے کہ شریعت نے سرزد کو احکام میں سے ایک حکم (یعنی قطع) کا سبب بنایا ہے، لہذا جب ہم حکم (قطع) کو اس امر کے ساتھ منسلک کر دیں جو سرق سے عام ہے اور وہ غیر کے مال کو خفیہ طور پر لینے کا ہے تو یہ بات ظاہر ہوتی کہ سبب (مثلاً قطع یا سبب) اور اصل ایک ایسا معنی ہے جو سرق کے علاوہ ہے اور اسی طرح (یعنی سرق کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنانے کی طرح) شریعت نے شرب کو احکام میں سے ایک حکم (مثلاً اتنی کرے تھے) کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایک ایسے امر کے ساتھ منسلک کر دیں جو شر سے عام ہوتا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں غیر کے غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔

**تشریح:** اس عبارت میں معنی قیاس صحیح ہونے کی جو بھی شرط کے نفاذ ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں، ذرا قیاس کی جو بھی شرط یہ ہے کہ نص معنی مقیس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد فرع میں حکم شرعی کا اثبات ہوتا کہ حکم لغوی کا اثبات یعنی فرع میں مقیس علیہ کا نام، بت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مقیس علیہ کا حکم شرعی ثابت کرنا مقصود ہو، چنانچہ مثال سے مسئلہ واضح ہو جائے گا تو انہی ترک تعریف اور اس کا حکم ملا دیکھ فرمائیں، مگر اٹھ کے اس کچے میں کو کہتے ہیں جو بغیر پکائے کھلے کھارہنے سے جوش مارنے لگے اور گاز خانہ کو کرنا شروع ہو جائے اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا منیٰ علی حرام ہے (غیر اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو اور پینے والا مرد ہو یہ عورت) لأنه وجس والوحس معروہ العین وہی نجسہ مغلطہ خلیفونی وبتکفر مسجلہا اور اس کے پینے والے پر خواہ ایک قدر ہی کیوں نہ پئے حد جاری ہوگی حتیٰ آزاد ہے، حتیٰ کہ وہ سے اور نظام پر چالیس کوڑے اور اس کو مٹال تھپنے والا کر لڑتا رہے گا، اب مسئلہ یہ ہے کہ شوائع قیاس لغوی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مطہر منصف یعنی انگوڑا کا وہ جس پر پکائے جانے کی وجہ سے نصف رو جائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے دو قسمی خرے کیونکہ مقیس علیہ یعنی خرہ کو خرہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو امانت یعنی ہے اور یہ غریبی معنی اس کے علاوہ دوسری مثالوں کے اندر بھی موجود ہے کہ دوسری شراب مثلاً مطہر منصف بھی عقل کو امانت یعنی ہے لہذا معبروف منصف کو بھی خرہ کہا جائے گا اور جو حکم مقیس علیہ (خر) کا ہے وہی حکم مقیس (منصف) کا بھی ہوگا۔ (معاذ شوائع)



مگر مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی مطبوع منصف میں اصل یعنی فرع کا نام ثابت کیا گیا ہے اور مزد قیاس جو امر لغوی کے اثبات کے لئے ہوتا ہے سرشرعی کے اثبات کے لئے تو وہ ہمارے نزدیک غیر معتبر اور غیر صحیح ہوتا ہے، لہذا شواہع کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے اور مطبوع منصف کو ہمارے نزدیک غیر محکم نہیں کہا جائے گا مگر ہمارا اندازہ یہی اس کا وہ حکم ہوگا جو فرع کا ہے یعنی اس کو طلال سمجھنے والا نہ کہ فرمایا ہے گا اور نہ ہی غیر مکر مقدار اپنے والے پر حد نافذ ہوگی بکسی مقدار اپنے سے حد جاری ہوگی جس سے نشہ پیدا ہو جائے خود فرع کے علاوہ کوئی بھی شراب ہو مخلط مطبوع منصف ہو یا شلت ہو یا شحذ یا سب ہو یا انگور ہو یا کھجور کے رس کو کوئی اور چکایا گیا ہو۔

اسی طرح سرقہ کی تعریف یہ ہے اخذ من محصرہ مخزوز خفیۃ یعنی ماں محترم محفوظ و خفیہ طریقہ سے لینا اور اس کا حکم یہ ہے کہ کسی اور ہم کی چوری پر قطع یہ ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ المسارق والمسارقات فاعطوا اہلہا لیکن ناش یعنی کفن چور میں سرقہ کے معنی نقصان کے ساتھ ہائے جاتے ہیں کیونکہ کفن چور مزدوں کا کفن چوری کرنا ہے جو اپنے کفن کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے لہذا ہمارے نزدیک ناش کو سارق نہیں کہیں گے اور نہ ہی اس پر حد سرقہ جاری ہوگی جیسا کہ اصل فنی کی بحث میں اس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے۔

مگر شواہع قیاس فی اللغۃ کے طریقہ سے یہ کہتے ہیں کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اس سے کہہ دیا اور اس کے لئے کہہ دیا غنیہ طریقہ سے لینا ہے اور اس سستی میں ناش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی مزدوں کا کفن غنیہ طریقہ سے چراتا ہے لہذا سارق پر قیاس کر کے ناش بھی سارق کہلائے گا اور جب مقیس علیہ کا نام مقیس کے لئے ثابت ہو گیا تو مقیس علیہ کا حکم بھی مقیس کے لئے ثابت ہوگا یعنی سارق کی طرح ناش کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا مگر مصنف فرماتے ہیں کہ و هذا قیاس فی اللغۃ یعنی شواہع کا یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی ناش کے لئے اصل یعنی سارق کے نام کو ثابت کیا گیا ہے اسی طرح مثال اول کے اندر فرع یعنی مطبوع منصف کے لئے اصل یعنی فرع کے نام کو ثابت کیا گیا ہے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس علیہ کے اندر علت کا استخراج حکم شرعی کے اثبات کے لئے ہوتا کہ حکم لغوی کے اثبات کے لئے ہوا جو ایک امام شافعی بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں لفظ مطبوع منصف کے لئے اور لفظ سارق ناش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے لہذا شواہع کا یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے اور قیاس فی اللغۃ قاسمہ اور غیر معتبر ہے اور قیاس کی اس قسم (قیاس فی اللغۃ) کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کا لہگوئے نواس کے کالے پن کی وجہ سے ادرم کہتے ہیں جو درمہ یعنی سیاحی سے ماخوذ ہے اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کیت کہتے ہیں جو کیت بمعنی سرخی سے ماخوذ ہے مگر اہل عرب جیٹی پر ہوا جو اس سے کالا ہونے کے لفظ ادرم اور سرخ تیز ہے پر ہوا اس کے سرخ ہونے کے کیت کا لفظ نہیں بولتے لہذا اگر اس لغویہ میں قیاس جاری ہوا کرتا یعنی کھن لغوی معنی کی رعایت سے ایک فی کا سمہ دوسری شے کی طرف متدی کرنا جائز ہوتا تو پھر جیٹی پر ہوا جو علت یعنی اس کے کالے پن کی وجہ سے اور اس کو کالے گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ ادرم کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا۔

اور سرخ کہنے سے پرہیز اس کے سرخ ہونے اور سرخ گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ نسبت کا اطلاق درست اور جائز ہو، چاہئے تھا، حالانکہ یاد آج بھی یہ اطلاق درست نہیں ہے، لہذا جب یہ اطلاق درست نہیں ہے تو قیاس فی المقتضی بھی درست نہیں ہے، ولان هذا المصالح یہاں سے نصف قیاس فی المقتضی کے لاسہ اور غلط ہونے کی ایک اور وجہ بیان کر رہے ہیں، فرق، ہے کہ قیاس فی المقتضی سے اسباب شریعہ کا ابطال لازم آتا ہے مطلقاً شرع نے سرتہ کو احکام میں سے ایک حکم یعنی قطعید کا سبب قرار دیا ہے پس اگر ہم حکم، علی قطعید سے روایہ امر کے ساتھ وابستہ کر دیں، اور سرتہ سے عام ہے یعنی مال غیر کو قطعید طریقے سے لینے اور اس میں وہ تمام قیودات ملحوظ نہ رکھی جائیں جو سرتہ میں ہیں یعنی مال مختص نہ ہو، اور غیرہ وغیرہ، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطعید کا سبب دراصل سرتہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ سرتہ کے علاوہ ایک عام معنی ہیں یعنی مال غیر کو قطعید طریقے سے لینا، ظاہر ہے کہ اس میں ساری اور ناش دونوں داخل ہیں لہذا شریعت نے قطعید کا سبب جو بیان کیا تھا، جس میں سرتہ اصطلاحی، دو باطل ہو گیا، اسی طرح شریعت نے شرب فخر کو احکام میں سے ایک حکم، یعنی حد جائزہ ہونے کا سبب قرار دیا ہے پس اگر اس حکم کو روایہ امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو سرتہ سے عام ہے یعنی خمار، عقل یعنی پرہیز و عقل جو عقل کو خمار سے لے کر ظاہر ہے کہ یہ مفت فخر اور مصطفیٰ وغیرہ کے اندر بھی موجود ہے لہذا اس عام معنی کو سبب حد قرار دینے سے یہ ظہر ہوگا کہ حد کا سبب دراصل فخر کے ہوا، وہ عام معنی ہیں حالانکہ شریعت نے حد جاری ہونے کا سبب شرب فخر کو بیان کیا ہے نہ کہ خمار، عقل کو قطعید شریعت کا بیان کر دیا سبب باطل ہو گیا، حالانکہ آپ فرائض میں پڑھا چکے ہیں کہ بندہ سے کے لئے مطلق حکم کو عقید کرنا یا کسی حکم کو منسوخ کرنا، جائز نہیں ہے چہ جائیکہ بندہ سے کئے اختیار میں اس پر شریعہ کا ابطال ہو لہذا قیاس فی المقتضی سے یہ ابطال لازم آتا ہے درست نہیں ہے۔

### اختیاری، مطالعہ

حد شرب فخر کی کچھ شرطیں بھی ہیں۔ نہ فخر یعنی وہ مال جو حد جاری نہ ہوگی یہ داخل ہو لہذا مجتہد پر حد جاری نہ ہوگی یہ سبب ہو لہذا وہی اور حرجی مت میں پر حد جاری نہ ہوگی یہ وجہ ضرورت شراب فی ہون لہذا اگر پرہیز و عقل پر جس نے لقمہ کی حالت میں شرب کیا ہو اس پر حد جاری نہ ہوگی یہ جو چیز فی ہے اس میں شرک کا نام لے رہے ہیں اگر فخر میں بالی کی آمیزش ہوئی اور پانی کا تھبہ ہو گیا تو اس کے پینے والے پر حد جاری نہ ہوگی اور اگر فخر کا علیہ ہلا دونوں کی مقدار برابر رہی تو حد جاری ہوگی اسی طرح اور دھڑا میں جو کدہ، تختہ، آٹا وغیرہ سے بنائی گئی ہوں تو ان کے استعمال سے بھی حد جاری نہ ہوگی خواہ اسے کھیں نہ ہوں۔

المقتضی: مقتضی من المصلح (حد کر دہ لیسٹ) سرخ و سیاہ رنگ والا دھڑا، یہ خلاف قیاس انجنت کی تعمیر ہے لیکن حکمت الہیہ سے صحیح۔

ومن ان الشرائط الخماس و غیر ما لا یحکون الفرج منصوصاً علیہ کما یقال اعتدائی المرقبة الکافرة فی کفارة الذنب و الظہار لا یحوز بالقیاس علی کفارة القتل ولو جتمع الظہار فی جلال الإطعام یستأنف الإطعام بالقیاس علی الصوم۔

### ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ تھی (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط خامس وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، مبیہا کہ کیا جانتے ہیں کہ کفارہ یحکین اور کفارہ ظہار میں کا فرق غلام یا باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اور ترک ظہار کرنے والے نے کہا تھا کفارہ کے دوران جناح کر لیا، تو وہ از سر نو کفارہ کھلانے کا دوا نہ پر قیاس کرتے ہوئے۔

**تشریح:** اس عبارت سے صنف قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط کے فوت ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی مقیس منصوص علیہ نہ ہو یعنی مقیس کا حکم نص سے ثابت نہ ہو چنانچہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کفارہ یحکین اور کفارہ ظہار یکہ میں کا فرق غلام یا باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے، قیاس کرتے ہوئے کفارہ قتل پر یکہ جس طرح کفارہ قتل میں قرآن کی آیت **وَمَنْ قَتَلَ مُوْسًا خَفًّا فَتَحَرَّوْا رِقَبَةً مُّوْسَى** (پ ۵، ر ۵) اہلکھا ہر سے باز نہ تھو مومن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہے تو یہی طرف کفارہ یحکین اور کفارہ ظہار کے اندر بھی ہو مومن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہو گا کا فرق غلام و باندی کا آزاد کرنا کافی اور جائز نہیں ہو گا، کیونکہ تمام کفارہ میں کی جس ایک ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس کا سلسلہ ہے کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ مقیس، منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس یعنی کفارہ یحکین اور کفارہ ظہار منصوص علیہ ہیں، چنانچہ کفارہ یحکین کے بارے میں آیت ہے **فَكَفَّارَةٌ اَوْ اَطْلَاعُ عَشْرَةِ نَسَائِكِنْ مِنْ اَوْسَطِ مَا نَطْعَمُونَ اَوْ اَنْفِلِحَكُمْ اَوْ بَسُوْنَهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** (پ ۷، ر ۲) اس آیت میں کفارہ یحکین کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے، اس میں مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اسی طرح کفارہ ظہار کے بارے میں آیت ہے **وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ بَيْنِهِمْ ثَمَّ يَعُوْذُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرَّوْا رِقَبَةً مِنْ قَبْلِ اَنْ يَخْلَعَا** (پ ۲۸، ر ۱) اس آیت میں کفارہ ظہار کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے اس میں بھی مومن ہونے کی قید نہیں ہے۔

لہذا شوافع کے قبول اگر کفارہ قتل کی طرح کفارہ یحکین اور کفارہ ظہار کے اندر بھی غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید بڑھا دی جائے تو نص کے سوجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے اطلاق کو منسوخ کرنے سے حالانکہ قیاس یا خبر واحد سے کتاب الہیاء میں کسی وصف مثلاً ومنہ اطلاق کا نسخ ہوا نہیں ہے، لہذا مطلق کو مقید کرنا بھی جائز نہیں ہو گا، اور کفارہ یحکین اور کفارہ ظہار کے اندر مومن اور کافر دونوں طرح کے غلام اور باندی کا آزاد کرنا جائز ہو گا نیز کفارہ قتل میں غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید غیر مقبول یعنی ہے اس وجہ سے وہ سورتیں جسکے مندرجہ ہیں، لہذا کفارہ غنم اور کفارہ ظہار کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔

لہذا دلائل شرعی مطلق کو مستحکم کرنے کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق محکم کے معنی میں ہے اور مقید منسخر کے معنی میں ہے اور ظاہر ہے کہ مکمل منسخر پر محمول کیا جاتا ہے، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا شرعی مطلق کو مقید کرنا جائز

ہوگا، مگر امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ حلقی مجمل کے درجہ میں نہیں ہوتا کیونکہ جس کے ظاہر پر تو عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن رہتا ہے، لہذا مطلق کو متعید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جس جگہ مطلق کو متعید کیا جاتا ہے وہاں مطلق کے اطلاق پر عمل ممکن نہیں ہوتا اس لئے اس کو متعید کر دیا ہے، جیسے کہ تسبیح الاصول ص ۱۹ پر مذکور ہے، ان المطلق اذا وَدَّكَ يَحْتَمِلُ عَلَى اخلافه والمقيد عَلَى تقييده وَلَا اِذَا اتَّخَذَ المَحْكُومَ عَنْهُ والحكم فَيَحْتَمِلُ المطلق عَلَى التقييد.

ولو جامع الخ۔ اس عبارت سے مصنف شرط خاص کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات پر ذہنی نشیں کر لیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر کفارہ ظہار کے تین درجے بیان کئے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ مِنْكُمْ ثَمَنًا تَوْعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ لَمْ يَجِدْ فَصِيحًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ لِمَنْ لَمْ يَسْتَظْغِ فَاغْلَامًا سِتْنَيْنِ مُسْكِنًا۔ (پ ۱۲۸، ع ۱)

یعنی کفارہ ظہار میں اول درجہ یہ ہے کہ بیوی سے عہد کر لینے کے بعد جماع کرنے سے پہلے مکمل ایک غلام یا باندی آزاد کر دی جائے اور اگر کوئی شخص غلام یا باندی نہ پاسکے تو دوسرا درجہ یہ ہے کہ بیوی سے جماع کرنے سے پہلے پہلے ۱۰ روزہ روئے روز سے رکھے، ہذا اگر کسی شخص نے مکمل دو ماہ روزہ رکھے سے پہلے اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا ہے دن میں بھول کر بارہت میں بھول کر یا قصد ازہر یا تو غرض فقہ کے نزدیک پھر از سر نو مکمل دو ماہ کے لگاتار روز سے رکھے ضروری ہوں گے، کیونکہ قرآن میں مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ کی تفسیر مذکور ہے (خواہ روز سے قاسم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں) مگر دن میں نہ سبب جماع کرنے سے اگرچہ روزہ قاسم نہ ہوگا مگر فعل التماس کی تفسیر ہوگی، لہذا پھر از سر نو مکمل دو ماہ کے روز سے رکھے ضروری ہوں گے اور امام یوسف فرماتے ہیں کہ عدم سبب کی قید کا قائل یہ ہے کہ مکمل دو ماہ کے روز سے رکھے سے پہلے ایسا جماع نہ ہو جس سے روزہ قاسم ہو جائے لہذا اگر دن میں بھول کر بارہت میں قصد ازہر بھول کر جماع کیا تو اس جماع سے چونکہ روزہ قاسم نہیں ہوا تو قاضی بھی منقطع نہیں ہوا، لہذا اس جماع کے بعد دو صرف اپنے باقی روزوں کی ادائیگی کرے گا، اور از سر نو روز سے رکھے ضروری نہ ہو گئے البتہ اگر مطلقاً مکمل دو ماہ کے روز سے رکھے سے پہلے دن میں قصد ازہر یا جماع کرے تو بالاحاق از سر نو مکمل دو ماہ کے روز سے رکھے ضروری ہوں گے، اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو ماہ کے روز سے رکھنے کی بھی طاعت نہ رکھتا ہو تو ساتھ سکنین کو دو دنوں وقت کھانا کلائے اور کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ کھانا کھلا، بھی کھل اجماع ہو بلکہ کھانا کھلا، مطلق ہے خواہ دور ان اجماع جماع پایا جوئے یا نہ پایا جائے۔

اب صورت مسئلہ مذکورہ فرمائیں امام شافعی فرماتے ہیں کہ مظاہر یعنی ظہار کرنے والا اگر تیسرے درجہ یعنی ساتھ سکنین کو کھانا کھانے کے ذریعہ کفارہ ادا کر دے اور وہ آٹھواں اجماع جماع کرے یعنی ابھی مکمل ساتھ سکنین کو کھانا

نہیں کھلانے پلانے کا جماع کر جہاں تو اس پر لازم ہے کہ از سر نو غسل ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا کفارہ مضموم پر قیاس کرتے ہوئے یعنی جس طرح اگر کوئی مظلوم روزے رکھ کر کفارہ ادا کر رہا ہے تو اس پر لازم ہے کہ غسل دودھ کے روزے قبل الجماع رکھے چنانچہ اگر کسی آدمی نے ۲۰ یا ۳۰ یا ۴۰ یا ۵۰ سے کم ایش روزے رکھ کر جماع کر لیا تو اس پر از سر نو ساتھ روزے رکھنے لازم ہوں گے لہذا اسی طرح اگر کوئی مظلوم غسل ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کر سقے اس پر بھی احتیاط جنی از سر نو ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا لازم ہوگا اور غلبہ مشترکہ دونوں کفاروں میں ان کا کفارہ عکبار ہوتا ہے اختلاف کرتا ہے جس کی شرافت کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اس قیاس میں قیاس صحیح ہونے کی شرط خاص منظور ہے اور یہ ہے کہ مقصود منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقصود منصوص علیہ ہے چنانچہ قرآن کے اندر کفارہ بالا طعام میں منقول ہے کہ ان سبب ان سبب کفارہ کے قبل الجماع ہونے کی قید نہ لکھی ہے بلکہ مطلق حاکم کفارہ کر رہا ہے لہذا اگر کفارہ بالا طعام کے اندر بھی کفارہ بالا صوم پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید بڑھادی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کا مقید کرنا لازماً نہ آئے گا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَيَجُوزُ لِلْمُخَضَّرِ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصُّومِ بِالْفَيْسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَضْمُمْ فِي الْإِمَامِ الشَّرِيعِ يَضْرُمُ تَعْلُفًا بِالْفَيْسِ عَلَى قَضَاءِ رَمَضَانَ.

### ترجمہ

اور مختصر کے لئے جائز ہے کہ روزہ روزہ رکھ کر حلال ہو جائے یعنی احرام کھول دے متتم پر قیاس کرتے ہوئے اور قطع شخص جب امام شریعی میں روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد روزہ رکھ لے نقد و رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت سے صنف قیاس کی شرط خاص کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں اور کتاب کی اس عبارت کو سمجھنے کے لئے دو مسئلوں کا جوابت ضروری ہے: ۱۔ صامت فرمائیے:

مختصر کے معنی لغت میں صومع کے آتے ہیں (جس کو روک دیا گیا ہو) اور شریعت میں مختصر اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حج یا عمرہ یا احرام یا نہ ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ آدمی حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی نہ کر سکے، مانع دشمن کا خوف ہو یا مرض ہو یا بھگس ہو یا اس کے علاوہ مثلاً اس کا عقد چوری ہو گیا ہو یا اس کی سواری ہلاک ہو گئی ہو اور پیدل چلنے پر قادر نہ ہو، واضح ہو کہ امام شافعی کے نزدیک یہ سب صرف دشمن کا خوف ہوتا ہے چنانچہ اس کے علاوہ کو مانع نہ سمجھا جائیگا۔

الغرض جب آپ کو مختصر کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب اس کا حکم سنئے، قرآن میں ہے فَإِنْ أَسْعَفَتْكُمْ فَعَلَا اسْتَسْمُوا مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا أَنْ تَسْكُمَ حَتَّى يَنْفَعِ الْهَدْيُ مَجْلَةً غَلَا یہ ہے کہ مختصر اس وقت حلال ہوگا (یعنی اس وقت احرام کھوئے گا) جب وہ حرام مکہ میں بدی بھیج دے یا اس کی قیمت بھیج دے جس سے کوئی آدمی اس کی طرف سے ہدیہ خرید کر ذبح کر دے، لہذا ہدیہ کا ذبح کیا جانا ضروری ہے کیونکہ ذکر کردہ آیت میں صراحتاً حتیٰ یسفع الہدیٰ

نہایت سے، اور ہر ایک غلط سوچو ہے، لہذا ہر ایک کے ذہن ہونے سے پہلے دو کھسک طلال نہ ہوگا، بلکہ غمزدگی رہے گا حتیٰ کہ اگر اس نے بدی ذرا ہونے سے فعل منوعات اہرام میں سے کسی فعل کا ارتکاب کر لیا تو اس پر دو حج واجب ہوئی جو غیر کھسک غمزدگی پر ہوتی ہے، اور جب اس کی غمزدگی سے بدی یعنی غمزدگی و غیرہ ذرا کر دی جائے گی تو دو احساں ہو جائے گا اور غمزدگی کے ذریعہ ایک صحتی کرنا ضروری نہیں ہے البتہ اگر صحتی کر لے تو اچھا ہے۔

دوسرے مسئلہ یہ ہے کہ کثرت یعنی وہ شخص جس نے بیعتات سے حج اور عمرہ ایک ساتھ اہرام باندھا، اس کا کھسک اہرام میں اس طرح ہے **فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ الْيَوْمِ لِجَعِ فَمَا اسْتَبْرَأَ مِنَ الْبَدْيِ فَعَلَّ ثُمَّ بَعْدَ اسْتِبْرَاءٍ فَلَمْ يَذْكُرْ اِلَّا اِيَّاهُ فَهُوَ الْحَجُّ وَسَعْيُهُ اِذَا رَجَعَهُ تَمَتُّعًا عَشْرًا كَامِلَةً** یعنی متتمع پر بدی کی ضرورت نہیں کہ جب ہے اور اگر قربانی کر لے تو وہ بدی کا حج مسئلہ یہ ہے کہ دو دن دو روزہ، کئی دن دو روزہ تو حج میں یعنی ایک روزہ، دو دن، دو روزہ، یہ حتیٰ آٹھ دن دو روزہ تک ایک دن پہلے گناہ تو بدی انہی ساتویں دن انہی گناہوں اور دوسرے روزہ و یوم تھا، یہ میں اور تیسرا روزہ و یوم اگر نہ ہو تو بدی کی ضرورت نہیں کہ دو روزہ یا تین روزہ سے حج سے اور اسی کے بعد وہ اپنے گناہ یا لیکن اگر متتمع نے یوم آخر سے پہلے تیسرا روزہ سے نہیں رکھے تو بدی پر حج کی ذبح کا وجوب ہو کر آئے گا، اور اس کے لئے روزوں کے ذریعہ طلال ہو گا اور مستند ہو گا، اور اگر قربانی پر قادر نہ ہو سکے تو طلال ہو جائے گا اور اب اس پر دو روزہ واجب ہوں گے ایک دن متتمع اور دوسرے دن تو ذبح کرنے سے پہلے طلال دوسرے کا دم اب متتمع کی عبادت کا قائلہ سے، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ کھسک یعنی جس کو حج یا عمرہ کرنے سے ایک ویسٹ ہو تو اس پر بدی کا ذبح کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ بدی کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہو تو روزوں کے ذریعہ طلال ہو جائے، و قیاس فرماتے ہوئے متتمع پر بدی کی ضرورت نہیں کہ اگر واجب ہے لیکن اگر وہ بدی پر قادر نہ ہو تو وہیں روزہ کا کھسک طلال ہو گا، نہیں یا حج میں اور سات اپنے وطن میں **كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ مَتَاعًا فَلْيَمْسِكْ بِطَلْعِ الْفَلَاحِ** یعنی اگر وہ بدی کے ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ حج کی ذبح روزہ سے رکھ کر طلال ہو گا، اور دونوں کے اندر حصہ ہر حصہ بدی ذرا کر کے سے عاجز ہوتا ہے، اگر اہل حق کے ذریعہ یہ قیاس فاسد ہے، کیونکہ اس کے اندر قیاس کے صحیح ہونے کی پنجوں شرط مقتضات اور وہ یہ ہے کہ اہل حق میں نہ ہو جائے کہ قریب کے اندر، ہم شافعی کے متبعین ہر حکم (کھسک یا عمرہ) موجود ہے **كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا تَحْتَسِبُوا** **وَأَنْتُمْ سَمِعْتُمْ بِلَعْنَةِ الْبَدْيِ** محلہ جس کا قائلہ یہ ہے کہ کھسک کے طلال ہونے کی صورت اور یہ قائلہ کی شکل سے چینی بدی کا ذبح کرنا نہ کرنا۔ لہذا کھسک طلال نہ ہوگا۔

اور دوسرا قیاس امام شافعی نے یہ کیا کہ متتمع جس پر بدی ذبح کرنا واجب تھا اور بدی کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہونے کی صورت میں اس پر دو روزہ کا قائلہ واجب ہو گئے تھے جن میں تین روزہ سے دو آخر سے پہلے اہل حق کی تھے لیکن اگر وہ یوم آخر سے پہلے تین روزہ سے اندر حصہ ہر حصہ بدی ذرا کر کے نہ کر لیا اب بدی کا واجب روزہ آٹھ روزہ مگر امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر بدی کا وجوب ہٹ کر نہیں آئے گا، بلکہ ان تینوں روزوں کی ایسا شریعت کے بعد فساد۔

کر لے، قیاس کرتے ہوئے تفسار رمضان پر، یعنی جس طرح رمضان کے روزوں کی بعد میں قضاء کی جا سکتی ہے اسی طرح متعین شخص کے فوت شدہ تین روزوں کی اس کے بعد بخیر ایام تشریق کے بعد قضا کی جا سکتی ہے، اور ان دونوں روزوں میں علت کا احسان روزوں کا مفید یا فوت ہونا ہے، لہذا متعین اپنے فوت شدہ تین روزوں کی بعد میں قضاء کرنے کا یہی قیاس کر سکتا ہے کہ ضروری نہ ہو گا کہ مخالف لازم ثنائی کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس کے متبع ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس جتنی فرع منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ نص سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر متعین یوم آخر سے پہلے پہلے تین روزے نہ رکھ سکے تو اس پر یہی واجب ہوگی اس کے علاوہ کوئی اور چیز کا کہ نہیں ہے، چنانچہ مروی ہے عن عمرؓ أنَّ رجلاً أتاه يوم النحر وهو متعبدٌ لم يصم فقال له عمرٌو: ادفع شاة؟ فقال الرجل: ما أجدها فقال له عمرٌو: سل فرسك فقال ليس ههنا منهم أحد فقال عمرٌو: يا معيث أعيظه غنبي لمن شاة؟

حضرت عمرؓ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ یوم آخر سے پہلے والے تین روزے فوت ہونے کی صورت میں متعین کے لئے علاوہ بدی ذبح کرنے کے کوئی اور شکل نہیں ہے، لہذا امام شافعی کا صوم متعین کو قضاء رمضان پر قیاس کر کے یہ کہنا کہ متعین اپنے فوت شدہ روزوں کی بعد میں قضاء کرنے کا نہیں ہے، اور یہی یہ بات کہ مذکورہ دس تو نہیں ہیں ہے بلکہ قولی صحابی ہے تو ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی ہوں کیونکہ ان جیسی باتوں کا قطعاً رائے اور اجتہاد سے نہیں ہے اور مذاہب بھی یہی ہے کہ قولی صحابی اگر غیر مد رک یا شخص جو تواتر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ میں نہ ہے۔

لہذا مقیس جتنی متعین کے حکم کے سلسلہ میں نص موجود ہو، صحیح ہوگی، لہذا جب مقیس میں نص موجود ہے تو اب اس کو کسی دوسری چیز پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

حاشیہ ۱: بدی کا لفظ انتہائی اور بڑی پر بولا جاتا ہے اور مقام ذبح کے بعد سے نزدیک حرم کہ ہے اور امام شافعی کے نزدیک وہ جگہ ہے جہاں اس کو رکھا گیا ہو۔

حاشیہ ۲: حاشی کا مضرعہ دو ذوق برز سے پہلے پہلے ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے بعد کیونکہ حدیث ہے الصحيح عوفة فمن وكف بعوفة فقد تم حجة۔

حاشیہ ۳: متعین پر بدی کا وجوب ہر روزے نزدیک بطور شکر کے ہے وقای الشافعی رتہ دم كفاية وجب خيرا بالنقص۔

فصل: القياس الشرعي هو قرينة الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو جلة لذلك الحكم في المنصوص عليه۔

### توجہ

قیاس شرعی، وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا اس وصف کی بناء پر مرتب ہونا ہے کہ جو وصف منصوص علیہ میں اس حکم کی

ملک ہے۔

**تشریح۔** قیاس کی حجت اور اس کی شرائط صحت کو بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس عبارت سے قیاس شرعی کی تعریف بیان کر رہے ہیں، کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہونا ہے، اس وصف کی بنا پر کہ جو وصف، منصوص علیہ میں اس حکم کی طرف سے یہ معلوم ہوا کہ قیاس کا مدار ملک پر ہے اور یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اور اسی وجہ سے قیاس اصل سے متعدد ہو کر فرع میں ثابت ہوتا ہے اور منصوص علیہ کے اندر بھی جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اسی ملک کی بنا پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ نفس کی وجہ سے نفس سے تو صرف ملک ثابت ہوتی ہے، حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفس سے حکم کی معرفت ہو جاتی ہے، لہذا حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ نفس سے ملک ثابت ہوتی ہے اور ملک سے حکم ثابت ہوتا ہے، یہی مثلاً عرقہ اور امام شافعی کا مسلک ہے اور مصنف کتاب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ قیاس شرعی کی تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ منصوص علیہ میں جس ملک کی بنا پر حکم ثابت ہوا ہے اسی ملک کی وجہ سے غیر منصوص میں بھی حکم کا ثبوت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ مصنف کی اختیار کردہ تعریف میں ملک کی نسبت حکم کی طرف کی گئی ہے (هو علم لذلك الحكم) اور ملک سے معلول کا وجود ہوتا ہے، لہذا حکم (معلول) کا وجود اور ثبوت ملک کی وجہ سے ہوتا ہے نفس کی وجہ سے نہیں چلتا، یہاں بھی یہ ملک پائی جائے گی وہیں حکم ختم ہو جائے گا۔

مثلاً عراق یہ فرماتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نفس کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ ملک کی وجہ سے بلکہ ملک تو صرف حکم نفس سے فرع کی طرف منتقل کرنے کے لئے وضع کی جاتی ہے۔

پھر ملک کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں ۱۔ ملک وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو اور اسی وصف کی بنا پر فرع مقیم علیہ کی تکمیل ہو جائے۔

۲۔ مست حکم کے ایسے متصرف کو کہتے ہیں جس پر معلول کا وجود متوقف ہو چنانچہ اس تعریف سے ملک اور علامت میں بھی فرق واضح ہو گیا کہ ملک پر معلول کا وجود متوقف ہوتا ہے اور علامت پر وجود متوقف نہیں ہوتا ہے جیسے زانی کا شخص ہونا سنگساری کی علامت ہے اور زنا سنگساری کی ملک ہے۔

۳۔ ملک وہی ہے جو شارع کے حکم کا باعث بنے اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔

لَمْ أَمَّا يَرْفَعُ شَوْكَ الْفَضْلِ جَلَّةَ الْكِتَابِ وَالْبُشَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْإِجْتِهَادُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ  
فَبِمَاذَا أَلْبَسَ الْمُتَعَلِّقُونَ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطُّوَابِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِنْدَ إِسْقَاطِ الْخُرُوجِ لِي  
الْإِسْتِثْنَاءِ لِي قَوْلُهُ تَعَالَى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ مَرْحَلَةِ طَوْلِ الْوَلَدِ عَلَيْكُمْ تَعَصُّكُمْ  
عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ اسْقَطَ رِسْوَانَ اللَّهِ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ نَجَاسَةً مَزُورَ الْهَيْئَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ  
الْبُشَّةِ فَقَدْ أَلْبَسَ الشَّلَامَ الْهَيْئَةَ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطُّوَابِ عَلَيْكُمْ وَالطُّوَابُ أَقَابٌ قُدَّاسٌ



أَمَّا بَيْنَا وَمَا بَيْنَكُمْ فَمَا يَسْتَكْفِرُ فِي الْكُتُوبِ كَالْفَارَةِ وَالْحَبْلَةِ عَلَى الْهَرَّةِ بَعْلَةُ الْخَرَابِ

### تفسیر حصہ

پھر وصف کا طے ہوتا کہ آپ اللہ اور رسول اور اجماع اور امتداد و استیلا سے بچ جائے گا جس کی علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معصوم ہوگی کثرت طواف ہے، پس آخر سے طواف کو اجازت طلب کرنے میں (بجائ آئندہ) حرج کے ساتھ ہونے کی عمت دایا گیا ہے، اللہ کے قول ایس علیکم ولا علیہم جناح بعض صلواتوں علیکم بعضکم علی بعض میں پھر رسول اللہ نے اسی علت (کثرت طواف) کے حکم سے کسی کے جھوٹنے کے نہیں ہونے کے حرج کو ساتھ فرمایا ہے چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَيْسَتْ بِنَجْصَةٍ لَهَا مِنْ الصَّلَاةِ بَلْ عَلَيْكُمْ وَطَعُوكُمُ الْفَاتِ (علی نہیں نہیں ہے کیونکہ تمہارے پاس ہر بار پیکر کاٹنے والوں اور پیکر کاٹنے والوں میں سے ہے) پھر ہمارے اصحاب احناف نے تمام ان بدعوتوں کو جو گھروں میں رہتے ہیں مثلاً چوبہ اور سانپ (وغیرہ) کو سنت طواف کی وجہ سے کسی پر قیام کیا ہے۔ (ادان کے مجموعے کو پاک نہیں کہا ہے)**

**تشریح:** یہاں سے معصوم یہ فرمایا جاتا ہے کہ چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا معصوم علیہ کے کسی بھی وصف کو علت نہیں بنایا جائے بلکہ اس وصف کا علت ہونا معتبر ہوگا جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو مثلاً شراب حرام ہے اور اس میں بہت سے اوصاف ہیں مثلاً اس کا تیاں ہونا شیریں ہونا اسرخی ہونا، نشہ آور ہونا مگر ان اوصاف میں سے کسی کو بھی حرمت کی علت بنادیں ایسا نہیں ہے بلکہ اسی وصف کو مست جایا جائے گا جو شریعت میں معتبر ہے لہذا اثر آپ کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے نہ کہ اس کا سیاں ہونا یا شیریں ہونا یا اسرخی ہونا، کیوں کہ یہ تمام اوصاف تو شریعت میں بھی ہوتے ہیں حالانکہ حرمت حرام نہیں ہے۔

**فَعَنَانُ الْعَلَّةِ الْخِ**۔ نصف قربات ہیں کہ اس علت کی مثال جو قرآن شریف سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے (نہ دو آمد و رفت) چنانچہ کثرت طواف ہر بار اجازت لینے میں حرج اور پریشانی کے ساتھ ہونے کی علت ہے صورت مسند یہ ہے کہ قرآن کی آیت ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْلُوا الَّذِينَ آمَنُوا لَكُمْ إِلَهٌ مِّنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَلْعَنُوا أَلْهَمُوا مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّنْ قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَزَائِبَ لَكُمْ (پ ۱۸)**

اس آیت سے پہلی آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اجازت اور نہایت آسانے معذرات کے لئے پردے کے احکام بیان کئے اور اس آیت کے اندر اقدار رب اور محارم، جو معمولاً بروقت گھر میں آتے جاتے رہتے ہیں، استیذان کا حکم فرمایا اور مومنین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تین اوقات میں (تمہارے پاس آتے جاتے کے لئے) تمہارے مطلوب نظام اور نظیریں اور پہنچنے والوں کو اجازت لے کر آنا ہے، وہ تین اوقات یہ ہیں ۱۔ فجر کی نماز سے پہلے ۲۔ دوپہر کو آرام آنے وقت جب تم سوئے کے لئے اپنے زانو پڑے اور دیتے ہو ۳۔ عشاء کی نماز کے بعد، کیونکہ یہ تینوں موقعات



میں آیت کے اندر مطلقہ ان کا حکم جو کہ اس کے لئے ہے مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی، مگر اس کے وجہ کی علت تک ہے کہ وہ وقتانہ طور پر غزوات کے ہیں، لہذا اگر کوئی کہے کہ اس کی تفسیر ان کے لئے ہے تو اس کے لئے بھی علت و مستورہ چھپانے کی عادت والے ہیں تو ہجرات پر یہ واجب نہیں رہتا کہ وہ قارب اور یحییٰ کو مستثنیٰ ان کا ہے نہ کہ نہیں اور نہ قارب پر واجب رہتا کہ وہ اس کا ضرور خیال رکھے۔ (سارف القرآن)

یہ اگر کوئی یہ کہے کہ کئی گنا بھی غرضاً چاہتا رہتا ہے لہذا اس کا جیسے بھی پاک ہو، چاہے کہ قویہ کا جواب یہ ہے کہ کئی گنا ضرورت مگر اس میں ضرر ہے اور المادہ کا کہ وہ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کئے کے لئے جس کے بارے میں شک ہے وہ ہے حدیث طہارۃ الماء و احادیثکم اذا ولعہ الذکلب انہ یغلب للامان و علیہ روایہ سبع مراتب لہذا یہ تیس نسخ کے مقابلہ میں ہوگا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَكُلُّكَ لَوْلَهُ تَعَالَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بَيْنَ الشَّرْعِ أَنَّهُ الْإِفْطَارُ لِلْمُرُوضِ وَالْمُسَافِرِ يُقَسِّرُ الْأَمْرَ عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوزُ مِنْ تَعْلِيْقِي مَا يَضْرَحُ فِي نَظَرِهِ مِنَ الْإِنْسَانِ بِوَسْطَةِ الرَّقَبِ أَوْ فَاجِبِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ بِإِعْثَارِ هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ أَوْ خَفِيفَةَ الْمُسَافِرِ إِذَا نَوَى فِي أَيَّامٍ وَمَضَانَ وَاجِبًا أُخَرَ يَقَعُ مِنْ وَاجِبٍ أُخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا قُتِلَ لَهُ التَّرْخُصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَضَالِحِ بَنِيهِ وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَا يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَضَالِحِ بَنِيهِ وَهُوَ إِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُقْدَةِ الْوَجِبِ أَوَّلِي

### توضیح

اور اسی طرح (یعنی کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علت کی طرح) اللہ تعالیٰ کا توں پرورد اللہ بحکمہ البصر ولا یورد بکم العسر ہے بشریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے رمضان شریف کے روزہ کا اظہار (یعنی اجازت اظہار) ان پر حاکم کو تسلیم کرنے کے لئے ہے تاکہ وہ اس چیز کو بھالانے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظروں میں رائج ہو یعنی تکلیف وقت کو چھوڑنا (یعنی رمضان کا روزہ رکھ لینا) یا اس کو اونٹنی کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا و باعتبار الخ اوراقی معنی (مریض اور مسافر سے بغرض سہولت امر و مہموم ساتھ ہونا) کا اظہار کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مسافر جب رمضان کے دنوں میں بجائے رمضان کے روزوں کے دوسرے واجب کی نیت کر لے تو اس کا روزہ واجب آخر کی جانب سے ہی واقع ہوگا، اس لئے کہ جب مسافر نے لئے اس چیز (اظہار) کی رخصت ثابت ہوئی ہو اس کے بدن کی مصلحتوں کی طرف لوتی ہے اور وہ اظہار ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت ثابت ہو، جو اس کے بدن کی مصلحتوں کی طرف لوتی ہے اور وہ نفس کو ایک واجب (نعمان کے ذمہ میں پہلے سے چلا آ رہا ہے) کی ذمہ داری سے نکال دے اور زیادہ بہتر ہے۔

توضیح: یہاں سے مصنف اس علت کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں جو قرآن سے معلوم ہوئی ہو،

مصدقہ مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روزہ مع میں روزہ کی فریخت کو یہاں کرنے کے بعد مریض اور مسافر کے لئے یزنی  
نہجہ اور آسانی روزہ رمضان کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا**  
**وَأَوْ سَافِرًا فَهَذَا عَلَيَّ سَبْعٌ مُثْقَلَةٌ مِنَ الشَّهْرِ** آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر کو یہ  
راخصت دی گئی ہے کہ وہ اگر چاہیں تو اس وقت روزہ نہ رکھیں بلکہ بعد رست ہوئے اور سفر ختم ہونے کے بعد جسے وہاں کی  
قد کر لیں اور عیادت میں غصت نہ کر اور کھانا پکھانا، چنانچہ ان کے بعد ارشاد ہے **يُرِيدُ اللَّهُ بَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا**  
**يُرِيدُ بَكُمُ الْعُسْرَ** (ترجمہ) اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں (نہ  
مخت احکام تجوید آردے چاہیں) لہذا مریض اور مسافر کو انظر کی اجازت دینا ان کے لئے سہولت اور آسانی کو یہ قرار  
ہے کہ یہ غصرت وہ چیزیں (۱) ولیفہ وقت یعنی روزہ رمضان کو اگر نہ کرے روزہ رمضان کو مؤخر کر دے (۲) جس کو  
ایک انظر میں مناسب سمجھیں اس بات پر اکتفا کر لیں۔

امتراض اور عجز اگر کوئی یہ امتراض میں کرے کہ جب انظر کی علت نہیں ہے تو کچھ کسی بھی آسانی کا سفر نہ مرض میں  
روزہ رکھنے میں نہ ہوا جائیگا کیونکہ روزہ رکھنے میں تو مشقت ہے نہیں نہیں ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے نہیں اور سہولت دی ہے  
جیسا کہ نماز کے اندر قصر کر ہی ضروری ہے، اسی طرح قصر کرنے میں نہیں اور سہولت ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روزہ رکھنے  
میں تو نہیں ظاہر ہے اور ایک کونہ اور دوسرے کھلے میں بھی نہیں اور سہولت ہے، اس خیال سے کہ **الْمَلِيَّةُ اَدْعَاةُ طَلَبِ الْحَنِ**  
مصحبت جب عام ہو جاتی ہے تو اجماع کے تقاضے سے جتنی اس کا سنا آسان ہو جائے، چنانچہ اس تصور کے بعد بحالت سفر  
و مرض روزہ رکھنا سہل اور آسان ہو جائے گا گو یہ اس کے لئے اسی میں نہیں ہے اور مسافر اور مریض یہ تصور کرے گا کہ  
جب بھی لوگ بھوک پیاس کی مصیبت برداشت کرے ہیں تو ہم بھی انہیں کے ساتھ ساتھ ان فریضہ سے فارغ  
ہو جائیں تو بہتر ہے اور یہ کھلے انظر کرنے اور فریضہ وقت کو مؤخر کرنے میں ایک کونہ مشقت محسوس کرے گا اور یہ تصور  
کرے گا کہ اگر میں نے اب روزہ نہ رکھے تو بعد میں مجھ کو تنہا کو روزہ رکھنے پڑے گا، حالانکہ دیگر حضرات اس  
وقت خوب کھاتے پیتے ہوں گے، لہذا دونوں چیزوں میں نہیں ہے جتنی کچھ نہیں روزہ رکھنے میں ہے اور کچھ نہیں انظر میں  
ہے، یہ خلاف فرار کے ہے چونکہ اس کے اندر قصر کرنے میں عجز نہیں ہے اس لئے اس کے عذر کی کو قصر کرنے کا اختیار  
نہیں دیا گیا بلکہ قصر کرنے کی لازمی قرار دیا گیا **لَا يَجُزُّ لَكَ أَنْ تَقْرَأَ فِيهِ بِأَلْفٍ أَوْ أَلْفَيْنِ** بولی میں تو اللہ تعالیٰ نے عذر نہیں  
دونوں چیزوں کا اختیار دیا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو انظر کرلو، **وَمَا عَلَيْكَ أَلْفٌ وَلَا أَلْفَانِ** سے کہ روزہ چھو کر نہ  
نہیں ہے، امام احمد حسب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر یا مریض رمضان میں بدنی مصیبت کے پیش نظر رمضان کا روزہ نہ رکھے  
بلکہ بدنی مصیبت کے پیش نظر سابقہ فقہانہ کے روزہ رکھے تو اس کا وہی روزہ، آج ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے  
کیونکہ جب اس کو بدنی مصیبت کے پیش نظر رخصت انظر دی گئی ہے تو بدنی مصیبت کے سے بھی اس کے سے رخصت  
نیت بولی جائے، بلکہ بھر پور بولی نیت بولی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فریضہ یعنی فقہانہ روزہ جو اس کے ذمہ



چونکہ یقین کے ساتھ خرد و ریح کا پتہ لگا کر وہ مشکل کا سہارا، اس سے خرد و ریح ریح کے قائم مقام ایسی خیز کو دیا دیا جس میں  
اعتدال و مہیلے پڑ جاتے ہیں اور وہ خیز وہ ہے جو کڑوت پر پٹینے اور چٹ پٹینے کی حالت میں ہوتا کہ وہ خیز جو حالت قیام،  
حالت قعود، حالت رگوں اور حالت سجدہ میں ہو جہذاً انقضی وضو کی حالت استرخاء مناسیل ہے اور یہ علت چونکہ سہارا لگا کر  
سوئے اور کسی چیز پر اس طرح ٹیک لگا کر سوئے کے اندر بھی موجود ہے کہ اگر وہ قوی بنا دی جائے تو سوئے والا ٹر جائے،  
لہذا جب ان دونوں صورتوں میں تعقیب وضو کی علت موجود ہے یعنی استرخاء مناسیل تو تعقیب وضو کا حکم بھی موجود ہوگا اور  
اسی علت کی وجہ سے انقضی وضو کا حکم اس شخص کی طرف بھی منتقل ہوگا جو بیہوش ہو جائے یا نشہ کی وجہ سے بخیر میں ہو جائے،  
انما میں اذنت ہوتا ہے جب غلطی اور بار اتریم خوف دماغ میں ہم جائے، اس سے عقل چھپ جاتی ہے ورتو اسے عدرا کہ اور  
اعتدال و مہیلے ہو جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ انما و اسر کی کیفیت عقل کی خیز سے بڑھ کر ہے اس لئے انما، اور نشہ سے  
بہرہ رالی وضو نہ ہو جائے گا۔

#### اختیاری مطالعہ

فقہہ، ائمہ اور جنوں میں فرق، نماز میں عقل چھپ جاتی ہے اور اعتدال و مہیلے پڑ جاتے ہیں اور جنوں (یا مکی بنی) میں  
عقل صلب ہو جاتی ہے۔ فقہہ، حضرت اُمّی کہ ایک روایت یہی ہے عقل کی ہے کہ جب انسان جہ میں رہتا ہے تو وہ  
تو ان فرشتوں سے فرماتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو کچھ لوں کی روح میرے پاس ہے اور اس کا بدن میری طاعت میں  
ہے، معلوم ہوا میری حالت میں سوئے سے متوکل نہ ہونا، ظاہر ہے کہ لوگوں اور قیامی حالت میں درجہ پون نہیں ہونے گا۔  
سام شاہی فرماتے ہیں کہ ہر سوئے والا اپنا وضو زور ہے اس لئے بیٹھے ہوئے شخص کے کاس کا وضو نہیں ہوتا، البتہ تو عقل سے  
بالا خان وضو نہیں ہوتا۔ فقہہ، استنثار والا کما استنثار اس طرح سنہ کد پاسر دونوں زانوئیں پر رکھ کر چائے یا روٹیوں  
یا تھول پر یا ایک بریز پر ۳۲ جاتے اس طرح سے کہ معتد میں سے جدا ہو اور انکار کی چیز پر ٹیک اور ٹیک لگا کر سوئے کو کہتے  
وہاں ہیں طوکر ٹکرائیں چیز کو ہایا جائے تو وہ ٹکرائے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّعِي وَصَلِي زَيْنَ لَعْنِ الْمَذْمُ عَلَى الْخَصِيصِ فَطَمَأَنَّنَهُ دَمُ عَرَبِيٍّ  
مَنْفَعُهُ خَلْعُ الْفَخَّارِ الْمَذْمُ عَلَى فَتَحْدَى فَخُكُمُ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْقَسْبِ وَالْخُجَانَةِ.

#### ترجمہ

اور اسی حدیث (یعنی حدیث سے معلوم ہونے والی علت سائیدہ کی طرح) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قوس کہ تو وضو کر اور  
نماز پڑھا کر چرخ پٹائی پر پٹے کیونکہ وہ رنگ کا قوس ہے جو بہ لگا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے بہنے کو جہد  
وضو کی علت قرار دیا ہے پس تم اس علت کی وجہ سے وضو اور جو مدت کی طرف متھری ہوگا۔

تفسیر سراج، اس حدیث سے صنف حدیث سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال بیان کرنا چاہتے  
ہیں، حدیث میں ہے قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَلِيَّ وَصَلِيَّ الْحَجَّ اس حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ایک صحابہ عورت کو جو کثیرا لا متوکل نہیں پر ہم دیکھا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھا کر چرخ خون کے قطرات پٹائی پر پٹکتے رہیں،

کیونکہ یہ جنس نہیں ہے بلکہ استحضار ہے جو یک دم سے بہتیا ہے چند اہل کی ضرورت نہیں ہے لہذا دستور کے نماز پڑھ اس حدیث میں وضو پیدا کرنے اور سابقہ وضو کے نئے کی علت اچھی رہم کوتاہ یا ہے یعنی دونوں کے پئے کو اظہار ہے کہ وضو کا حکم تقبیط لہذا کے بعد ہی ہو سکتا ہے معصوم ہوا کہ انبیاء و سلفہ و صلوات اللہ علیہم اجمعین کی علت کی وجہ سے تقبیط وضو کا حکم فصد کرنے اور پچھلے لکھنے کی طرف بھی منتقل ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی دمک سے فزون بہرہ چاہئے لہذا جب کوئی شخص دمک کھنڈے یا پچھلے لکھائے تو فزون بہنے کی وجہ سے اس کا وضو نہ جائے گا۔ کیونکہ تقبیط وضو کی علت (انبیاء و سلفہ) یہاں بھی موجود ہے۔

وَمَثَلُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ لَا يَجْدِعُ بَلَدٌ فَلَمَّا الصَّغَرُ عِلَّةٌ لِلْوَلَايَةِ الْآبَاءِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ فَبُنِيَ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ بِالْوَحْدِ الْعِلَّةُ وَاللُّوْغُ عَنْ غَقْلِ عِلَّةِ لُزُومِ الْوَلَايَةِ الْآبَاءِ فِي حَقِّ الْفُلَانِ فَتَنَعَدَى الْحُكْمُ إِلَى الْوَلَايَةِ بَيْنَهُ الْعِلَّةُ وَتَنَحَّزَ الذَّمُّ لِبِخَاصِ الظَّاهِرَةِ فِي حَقِّ الْمُنْتَخَصَةِ فَتَنَعَدَى الْحُكْمُ إِلَى عِيَاظِهَا وَخَوَافِ الْعِلَّةِ

### ترجمہ

اور اس علت کی مثال جو اجماع سے معصوم ہوئی ہو اس قول میں ہے جو امر (احرف وغیرہ اضافہ) کے کہا کہ صغر یعنی عدم بلوغ معصوم یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت (یعنی باپ کا اس صغیر کے لئے ولی ہونا) کی علت ہے (بالاجماع) پس برہنہ صغر ولایت اب والا حکم صغیرہ کے حق میں بھی ثابت ہوگا (قیاس کی وجہ سے) اور عقل کے ساتھ بالغ ہو جائے (کہ بلوغ مع بلوغ) لڑکے کے حق میں ولایت اب کے قائم ہونے کی علت ہے پس اس علت (بلوغ مع عقل) کی وجہ سے ولایت اب کے زوال والا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا اور فزون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو نہ کرنے کی علت ہے پس وجود علت کی بنا پر مستحاضہ کے غیر کی طرف بھی وضو نہ کرنے کا حکم متعدی ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے معصوم فلام اس علت کی مثال بیان فرما رہے ہیں جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ معصوم نے فرمایا کہ صغر حق عدم بلوغ نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کو ولایت عجز (صغیر کی بغیر مرضی کے باپ کو اس کا نکاح کرانے کا حق) حاصل ہونے کی علت ہے اور یہ علت اندر سے ثابت ہے کیونکہ نابالغ لڑکا اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز اور قاصر ہے اور اس کو اپنے نفس و اہتمام کی خبر نہیں ہے اس لئے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ برہنہ صغر اس پر اس کے باپ کو ولایت حاصل ہے اور چونکہ یہی علت صغیرہ نابالغ لڑکی کے اندر بھی وجود ہے تو قیاس کی بنا پر ولایت اب کا حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ نابالغ لڑکے کی طرف نابالغ لڑکی بھی ایسے امور کی انجام دہی سے عاجز ہے لہذا ہم خدائی پر بھی باپ کو ولایت عجز حاصل ہوگی اور جب یہ لڑکا صغر رکھنے کے ساتھ بالغ ہو جائے گا کہ فزون سے ساتھ قیام اس طرح باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی لہذا لڑکے کے حق میں بلوغ مع عقل ولایت اب کے

زوال کی علت ہے تو یہی علت کی وجہ سے ولایتِ نائب کے زوال کا تھمڑا کی طرف بھی متحدی ہوگا کہ جب نابالغ لڑکی طفل کے ساتھ باغ ہو جائے تو اس سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، لہذا لڑکا اور لڑکی دونوں کے پانچ ہونے کے بعد ان دونوں سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، اور خوں کا بہن مستحقہ کے حق میں وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے، جیسا کہ اگلی چند حضور پہلے لکھ چکا ہے لہذا اگر یہ صحت کسی اور جگہ بھی موجود ہو تو نقض وضو کا حکم وہاں بھی متحدی ہوگا مثلاً اگر کسی کو لڑائی تکمیر ہوتی ہو تو چونکہ یہاں علت موجود ہے لہذا انھیں ادرم تو نقض وضو کا حکم بھی ثابت ہوگا اور انھیں ادرم کا نقض وضو کی علت ہوگا جس طرح حدیث سے معلوم ہوا اسی طرح جماع سے بھی معلوم ہو لہذا اس پر ادرم ہے کہ انھیں ادرم نقض وضو کی علت ہے لہذا انھیں یہ علت پائی جائے گی تو وہاں حکم (نقض وضو) بھی متحدی ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

ہمارے نزدیکی کا اور لڑکی اور لڑکے کی ولایت نائب کی علت منفر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ولایت نائب کی علت ٹوٹنے میں فرم ہے اور لڑکی میں ولایت نائب کا امام شافعی کے نزدیک گزر کی بنا پر ہے تو اس پر باپ کو ولایت حاصل ہوگی خواہ وہ لڑکی صغیرہ ہو یا خاوا اور لڑکی شیعہ ہے تو باپ کو ولایت حاصل نہ ہوگی خواہ وہ صغیرہ ہو یا بالغ اس اعتبار سے کہ چار قسم ہیں: ۱۔ باپ و کرہ صغیرہ (ان پر باپ و باقی باپ کو ولایت حاصل ہوگی ہمارے نزدیک برہان منفر اور امام شافعی کے نزدیک برہان و باپ کا کرہ) ۲۔ کرہ بالغ (امام شافعی کے نزدیک ولایت حاصل نہیں ہوگی برہان و باپ کا کرہ ہمارے نزدیک ولایت حاصل نہیں ہوگی برہان و باپ کا کرہ) ۳۔ شیعہ صغیرہ (امام شافعی کے نزدیک باپ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی برہان و باپ کا کرہ ہمارے نزدیک ولایت حاصل نہیں ہوگی برہان و باپ کا کرہ) ۴۔ شیعہ بالغ (بالفاظ ولایت حاصل نہ ہوگی ہمارے نزدیک برہان و باپ کا کرہ امام شافعی کے نزدیک برہان و باپ کا کرہ)۔

فَمِنْ بَعْدِ ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَامُ عَلَى نَوَاحِيهِمْ أَخَذْنَاهُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْقَهْذِي مِنْ نَوَاحِيهِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ جَنْبِهِ مَقَالُ الْإِتِّحَادِ فِي التَّوَهُ مَا قُلْنَا إِنْ الصَّغَرُ عِلَّةٌ لِوَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْقَلَامِ فَيُسْتَوْفَى وَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ النِّجَارِيَةِ لِوُجُودِ الْقَبِيَةِ فِيهَا وَبِهِ يَنْبَغُ الْحُكْمُ فِي الثَّانِي الضَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الظُّرُوفُ عِلَّةٌ مَقْلُوبَةٌ لِنَجَاسَةِ الْمُسَوَّرِ فِي سُورِ الْفَجْرِ لِيَقْدَرُ الْحُكْمُ بِأَيِّ سُورٍ سَوَاكِنِ الْبُيُوتِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ وَتَلَوُّ الْقَلَامِ عَنْ غَضَلٍ عِلَّةٌ زَوَائِدُ الْإِنْكَاحِ فَيُزَوَّلُ الْوَلَايَةُ عَنِ النِّجَارِيَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ

### تفسیر جامعہ

پھر اس کے بعد (یعنی ان غلطوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو کتاب اخت اور جماع سے معلوم ہوئی ہیں) ہم کہتے ہیں کہ قیام کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ان دونوں میں سے ایک ہے کہ فراموشی کی طرف جس تھمڑے متحدی کیا گیا ہو وہ اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل یعنی مقیم علیہ میں ثابت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ فراموشی کی طرف متحدی ہونے والا حکم اس کے حکم کی جنس سے ہو مثلاً لا یتحد بالجماع، حمل اور فراموشی دونوں خصوصوں کے نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو



ہم نے کہا کہ مغز (مذہب بلوغ) لڑکے کے حق میں باپ کے لئے ولایت انکار کی علت ہے پس بڑی کے حق میں بھی اس کے اندر اس علت کے موجود ہونے کی وجہ سے ولایت انکار ثابت ہوگی و بعد انہی اور اسی مقرر کی وجہ سے شیبہ صغیرہ میں بھی (باپ کے لئے ولایت انکار کا) حکم ثابت ہوگا اور اسی طرح (یعنی اتحاد فی النوع کی مثال نہ مقرر کی طرح) ہم نے کہا کہ طواف (بار بار آمد و رفت) جلی کے جموں میں جموں کے نفس ہونے کے ساتھ ہونے کی علت ہے پس اسی علت طواف کی وجہ سے (نجاست سور کے سقوط کا) حکم گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے جموں کی طرف بھی مستحق ہوگا اور عقل کے ساتھ لڑکے کا باقی ہونا ولایت انکار کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت بلوغ (بلوغ مع العقل) کے عمر سے بڑی سے بھی ولایت انکار زائل ہو جائے گی۔

**تشریح:** مصنف ان علتوں کے بیان سے ذریعہ ہونے کے بعد جو قرآن و سنت اور اجلاس سے معلوم ہوئی ہوں تیس کی دو قسمیں بیان فرماتے ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ ذریعہ کی طرف متعدی اور منتقل ہونے والا حکم اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے یعنی اصل اور فرع دونوں کا حکم بعینہ ایک ہو صرف حکم متماثل ہو جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا اس قسم کو اتحاد فی النوع کہتے ہیں اور دوسری قسم اتحاد فی الجنس کہتے ہیں اور اتحاد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو یعنی دونوں علم ایک وصف میں شریک ہوں اور دوسرے وصف میں مختلف ہوں مثلاً مضاف میں تو دونوں شریک ہوں یعنی دونوں کا مضاف یک ہو اور مضاف علیہ میں دونوں مختلف ہوں جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، مثلاً لا اتحاد الخ اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ مغز لڑکے کے حق میں بالاجماع اس قسم کا ولایت انکار حاصل ہونے کی علت ہے اور ولایت انکار حکم ہے اور یہی علت چونکہ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے لہذا ولایت انکار کا حکم تیس کی وجہ سے لڑکی کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علت مغز کی وجہ سے ہمارے نزدیک شیبہ صغیرہ میں بھی ولایت انکار کا حکم ثابت ہوگا (کیونکہ مغز یہاں بھی موجود ہے) اور کچھ اصل یعنی صغیرہ کے حق میں جو حکم ہے یعنی ولایت انکار بعینہ یہی حکم فرع یعنی صغیرہ کے حق میں بھی ہے یعنی ولایت انکار (یعنی دونوں جملہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں اتحاد ہے ظاہر ہے کہ دونوں جملہ مضاف لغزو ولایت ہے اور مضاف الیہ دونوں جملہ لفظ انکار ہے) بعد ازاں یہ مہد ہیں کہ اصل یعنی نفس علیہ کے ذریعہ حکم کا حکم صغیرہ ہے اور فرع یعنی نفس کے اندر حکم کا حکم صغیرہ ہے، و كذلك قلت الطواف الخ اسی طرح طواف یعنی گھر میں بار بار آمد و رفت جلی کے جموں سے نجاست کے ساتھ ہونے کی علت ہے گویا طواف علت ہے اور مستطوی نجاست حکم ہے اور چونکہ یہی مسئلہ گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے اندر بھی موجود ہے تو ان کی طرف بھی حکم متعدی ہوگا اور ان کے جموں سے بھی مستطوی نجاست کا حکم ہوگا اور کچھ اصل اور فرع (سوائے اہلبیت) دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے یعنی جلی کے جموں میں بھی مستطوی نجاست کا حکم ہے اور گھر سوائے اہلبیت کے جموں میں بھی مستطوی نجاست کا حکم ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں جملہ مضاف لفظ مستطوی ہے اور مضاف الیہ لفظ نجاست ہے، و بلوغ الغلام الخ اسی طرح لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا

باپ کی ولایت نکاح کے زوال کی علت ہے گویا ولایت نکاح کا زوال حکم ہے اور اسی علت کی وجہ سے لڑکی سے بھی ولایت نکاح کا زوال ہو جائے گا، دیکھئے اصل یعنی لڑکا اور فرع یعنی لڑکی میں بلوغ مع انقض علت ہے، یہ دونوں جگہ زوال ولایت نکاح حکم ہے، مغایر ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا قہم متحد فی النوع ہے۔

وَمَنْ أَلِ الْإِنْعَادَ فِي الْحَنْسِ مَا يُغَالِ كَثْرَةُ الطُّوْفِ جَلَّةٌ تُفَرِّطُ خَرَجَ الْإِسْتِزَانِ فِي حَقِّ مَا  
مَلَكَتْ أَيْمَانًا فَيُسْقَطُ خَرَجُ نَحَاسَةِ الشُّوْزِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ هَذَا الْخَرَجَ مِنْ جَنْسِ ذَلِكَ  
الْخَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهِ وَتَحْتَ ذَلِكَ الْغَضَرُ عِلَّةٌ لِأَيَّةِ النَّصْرِفِ بِتَلَوُّبٍ فِي الْمَالِ فَلَيْتُ  
النَّصْرِفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنْ تَلَوُّغُ الْحَاوِيَةِ عَنْ غُفْلٍ عِلَّةٌ زَوَالِ لَإَيَّةِ الْآبِ فِي  
الْمَالِ لَيْزًا وَلِأَيَّةِ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ.

### تسوية

اور اتحادی الجنس (یعنی فرع کی طرف متعدي ہونے والا) حکم اس جہت میں متحد ہو جو اصل کے اندر عرت ہے) کی مثال وہ ہے جو بیون کیا جاتا ہے کہ کثرت طواف (کثرت آمد و رفت) ہونے سے مسکوکات یعنی غلام اور باندہوں کے حق میں استعیدان یعنی بار بار اجازت پانے کے حرج کے ساتھ ہونے کی علت ہے، پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر (باپ کے لئے) ولایت تعریف میں باپ کے لئے ولایت تعریف کی علت ہے، پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر (باپ کے لئے) ولایت تعریف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا مال میں باپ کی ولایت تعریف ذاتی ہونے کی علت ہے، پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے حق میں بھی باپ کی ولایت زوال ہو جائے گی۔

**تشریح:** اتحادی الجنس کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم کسی ایک وصف میں مشترک ہو، دوسرے وصف میں مختلف ہو مثلاً اعضاء میں دونوں مشترک ہوں اور اعضاء لایہ میں مختلف ہوں، اب اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے، نصف فرماتے ہیں کہ کثرت طواف غلاموں اور باندہوں کے حق میں بار بار اجازت لینے میں جو حرج پیش آئے گا اس کے سرفہ ہونے کی علت ہے چنانچہ احسن الشافعی ص ۹۸ کی تخریج میں مذکور ہے کہ اللہ نے ہر کوئی حکم دیا ہے کہ عورتیں ہم کرنے والے مابالغ لڑکے کے کثرت طواف میں عورتوں کے اندراج ذات لکھو یا کہ عورتیں اعتدال جہ سے پیچھے اور دوسرے میں اور عشاء کے بعد لیکن ان اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بار بار اجازت لینے میں حرج اور وقت پیش آئے گی، اس لئے کثرت طواف کی وجہ سے حرج استعیدان جتنی بار بار اجازت طلب کرنے کے حرج کو ساقط کر دیا، پس کثرت طواف غصہ ہے اور حرج استعیدان کا موقوف حکم ہے اور اسی علت

(کثرت طواف) کی وجہ سے ملی اور دیگر سواکن الہوت کے سوا کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا، پس یہاں بھی علت کل بہ طواف ہے مگر حکم حرج نجاست کا سقوط ہے، دیکھئے حرج نجاست حرج استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے ظاہر ہے کہ اصل کا حکم یعنی حرج و عتقان کا سقوط اور فرع (ملی اور دیگر سواکن الہوت کا جھوٹا) کا حکم یعنی حرج نجاست کا سقوط دونوں جنس میں متحد ہیں کہ دونوں جگہ مضاف ایک ہی اللفظ ہے یعنی لفظ حرج اور مضاف ایہ دونوں جگہ علیحدہ علیحدہ مضاف ہیں کیونکہ حرج استیذان میں مضاف ایہ غلط استیذان ہے اور حرج نجاست میں مضاف ایہ لفظ نجاست ہے تو گویا مقیس علیہ میں ہر بار مجازت طلب کرنے کا حرج ہے اور مقیس میں جھوٹے کے جنس ہونے کا حرج ہے البتہ دونوں حکموں کی جنس نفس حرج ہے، درنہ علیحدہ علیحدہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں استیذان کا حرج ہے اور فرع میں نجاست کا حرج ہے، وكذلك الصحیح اسی طرح صغریٰ کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے بڑی کی ولایت میں بھی، یہ کہ ولایت حاصل ہوئی یعنی لڑکی کی مرضی کے بغیر اس کا باپ اس کا نکاح کر سکتا ہے دیکھئے مقیس علیہ اور مقیس، دونوں کا حکم متحد ہی انجنس ہے کہ دونوں کا مضاف ایک ہے، در مضاف الیہ علیحدہ علیحدہ یعنی ولایت مال اور ولایت نفس، لہذا دونوں حکم متحد ہی انجنس ہیں جنہی نفس، ولایت میں دونوں ترکیب ہیں اور مقیس علیہ یعنی نفس مال کی ولایت ہے اور مقیس میں نفس کی ولایت، اور لڑکی کا محض کے ساتھ بالغ ہونا لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کے زائل ہونے کی علت ہے، پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، دیکھئے دونوں جگہ علت بولے آغ عقل ہے اور حکم زوال ولایت اب ہے، مگر مقیس علیہ میں ولایت مال کا زوال ہے اور مقیس میں ولایت نفس کا زوال ہے، دیکھئے دونوں حکم متحد ہی انجنس ہیں، کہ مضاف جنہی نفس ولایت میں دونوں ترکیب ہیں اور مضاف الیہ میں دونوں تلف ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مضاف الیہ لفظ مال ہے اور مقیس میں لفظ نفس ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں حکم متحد ہی انجنس ہیں۔

فَمَ لَا يُدْفَعُ فِي هَذَا الشَّرْعِ مِنَ الْفِتَنِ مِنَ تَجَنُّبِ الْعِلَّةِ بَأَن تَقُولُ إِنَّمَا بَيِّنْتُ وَلَايَةَ الْآبِ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ نَفْسِيًّا قَائِمَتِ الشَّرْعُ وَلَايَةَ الْآبِ تَحِيلًا بِتَعْطُّلِ مَصَالِحِهَا لِمَتَعَلِّقَةٍ بِذَلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِوَلَايَةِ الْآبِ عَلَيْهَا وَغُلِيَ هَذَا مَقَابِرُهُ.

### ترجمہ

پھر قیاس کی من تمام (قسم دوم یعنی اصل اربع کا حکم متحد ہی انجنس ہو) میں علت کا جنس عام ہونا ضروری ہے، ہاں علیحدہ حکم کیوں کہ مال میں باپ کی ولایت تصرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ عجزاً خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت ثابت کر دی (یعنی نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار دیا) تاکہ

مضمرہ کی وہ علیٰ مکتبیں اور تداہیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں معتقل اور فوت نہ ہو جائیں اور مضمرہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے تو نفس پر بھی باپ کی ولایت کا قائل ہو جائے اور اسی پر (یعنی جو تقریر ہم نے ذکر کی) جنہیں علت کے ذکر کا ذکر نہیں۔

**تشریح۔** یہاں سے مصنف قیاس کی قسم ثانی کے بارے میں یعنی اس قسم میں جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی نفس ہو یہ فرما رہے ہیں کہ اس میں جنہیں علت کا ہونا ضروری ہے اور جنہیں علت کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے عام معنی ہوں جو مخصوص یعنی اصل اور غیر مخصوص یعنی فرع دونوں کو شامل بنوں مثلاً آپ چاہیں کہ مضمرہ کے مال میں باپ کی ولایت تصرف اس علت کی بناء پر حاصل ہے کہ مضمرہ اپنے مال میں بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے مثلاً وہ لڑکی جو بھڑ اور ہالہ یعنی بیٹے و شراد اور دیگر معاملات کی خشن و خوبی کو نہیں جانتی تو شریعت نے اس کے مال پر باپ کو تصرف کرنے کا اختیار دیا تا کہ مضمرہ کی وہ مکتبیں اور تداہیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں ضائع اور معتقل نہ ہو جائیں۔ دیکھئے لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں جو مال (مقتضی علیہ) اور نفس (مقتضی) دونوں کو شامل ہیں لہذا جس طرح ہم نے لڑکی کے مال پر لڑکی کے تصرف فی المال سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے باپ کو ولایت دتی ہے اسی طرح لڑکی جو کس اپنی ذات کے حق میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم کو لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا تا کہ اس کا باپ اس کے نکاح اور میراث و دیگرہ کے سلسلہ میں کمال شفقت کا مظاہرہ کرے لہذا باپ کو مضمرہ پر ولایت اجبار حاصل ہوگی اب جنہیں علت کا مفہوم صاف طور پر واضح ہو گیا کہ لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں جو اصل یعنی مال اور فرع یعنی لڑکی کی ذات و دونوں کو شامل ہیں، و معنی ہذا نظائر و مضامین فرماتے ہیں کہ جو تقریر ہم نے ذکر کی ہے اسی پر جنہیں علت کے درجے کا ذکر نہیں ہیں یعنی جہاں جہاں اصل اور فرع کا حکم متحد فی نفس ہو گا وہاں جنہیں علت ضروری ہوگی مثلاً اصل اور فرع دونوں کے حکموں کے متحد فی نفس ہونے کی ایک مثال یہ ملاحظہ کیے کہ کڑھو طواف حرج مستعدان کے سفر کی علت ہے تو ہی علت کی وجہ سے کڑھو طواف حرج نہایت کے سقوط کی بھی علت ہے اب جنہیں علت اس طرح ہوگی کہ حرج اور حلی کا حرج آنا ایسے عام معنی میں کہ جس طرح اس کا تعلق بار بار اجازت طلب کرنے سے ہے اسی طرح ہی اور دیگر سو اکن المہجوت کے مجموعے کے نفس ہونے سے بھی ہے۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَا يَنْطَلِقُ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّخَذَ فِي الْعِلَّةِ وَحَبَّ اتِّخَاذَهُمَا فِي الْحُكْمِ وَإِنَّ الْفَرْقَ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمِ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمُتَعَدِّاتِهِ اسْتِجَابِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ وَهُوَ بَيِّنٌ أَنَّ تَأْيِيزَ الصَّغَرِ فِي زِلَافَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ ظَاهِرِهِ فِي زِلَافَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ .

تیسرا حصہ

اور قیاس اول (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی نوع سے ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ مقتضی اور مقتضی

علیہ کے درمیان فرق کرنے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل فرق کے ساتھ جب سمت میں متحد ہوئی تو اس دونوں کا حکم میں کمی متحد ہو ضروری ہے اگرچہ دونوں (اصل اور فرع) اس علت کے علاوہ (دیگر وصف) میں جدا ہوں اور قیاس ثانی (یعنی دو قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو) کا حکم اس قیاس کا قاسم ہونا ہے ممانعت جنسیس (جنسیس علت کو منع کرنے) اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق (کو بیان کرنے) سے اور فرق نامی اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مغربی تاثیر جو تصرف فی الملک کی ولایت میں ہے مغربی تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

**تشریح:** بیان سے مصنف قیاس المل کا حکم بیان فرماتے ہیں اور قیاس المل یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم فرع میں متحد ہو اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اگرچہ اصل اور فرع کسی دوسرے وصف میں جدا ہوں کیونکہ اصل اور فرع کا جملہ اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں ہوتا لہذا معترض کے اصل اور فرع کے مابین کسی وصف میں فرق کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا، مثلاً اگر معترض یہ کہے کہ آپ نے بائیں میں یہ بیان کیا ہے کہ **ان الصفر علیہ لولا لایۃ الإنکاح فی حق الغلام فینت ولایۃ الإنکاح فی حق**، لہذا وہ موجود العلة لیہا وہہ بنت الحکم (ای ولایۃ الإنکاح) فی النیب الصغیرہ وکھینے، یہاں مقیس علیہ اور مقیس دونوں کے اندر حکم متحد ہے یعنی ولایت انکار و ظاہر ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں جبرائیل ہی ہیں اب اگر معترض یہ معترض کرے کہ غلام یعنی مقبر کے اوپر باپ کو ولایت اجراء حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیرہ مقبرہ پر بھی باپ کو ولایت اجراء حاصل ہو، کیونکہ یہاں مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں فرق ہے اور دوسرے کے صغیرہ تو وہی معترض کی تصرف پر باپ کو ولایت اجراء حاصل ہے مگر غیرہ تو اہل انکار و خود کفری ہے کیونکہ جب ایک دوسرے کی شادی ہو چکی اور بھروسہ علاقہ پر لگاؤ شریک کا بقول ہو گیا تو اب اس کو ترجیح ہو گیا اور اس کے شادی شدہ اور شوہر دیکھنے والے کی بناء پر اس کی شرم و حیا بھی کم ہوئی، لہذا اس فرق کی وجہ سے باپ کو اس پر ولایت اجراء حاصل نہ ہونی چاہیے جیسا کہ شوخی کا یہی مذہب ہے تو مصنف لکھتے ہیں کہ معترض کے فرق بیان کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ مغربی وجہ سے تصرف سے عاجز ہونا ہی علت ہے جس میں مقیس اور مقیس علیہ یعنی صغیر اور صغیرہ دونوں متحد ہیں لہذا حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اور دونوں پر باپ کو ولایت اجراء حاصل ہوگی، و حکم النفس الناصیہ اصح اور قیاس ثانی یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہی نہیں ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے مقیس علت کو منع کرنے جتنی سمت کے عام معنی ہونے سے انکار کرنے اور اصل اور فرع کے، میں خاص فرق بیان کرنے سے لے کر سد و جوتا ہے، استصحاب پر چاہے چھپے ہیں کہ مغربی وجہ سے جسے نے اس پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو ای علت کی وجہ سے سمجھنے والے نہیں پر بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوئی یعنی ولایت انکار و ولایت قبول اور ولایت نفس دونوں قسم متحد ہی نہیں ہیں اب اگر کوئی

فصل تیسری غلطی کا انکار کرے اور معین قیاس علیہ میں فرق بیان کر دے تو یہ قیاس فاسد ہو جائے گا اور فرق بیان کرنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ مال کے اندر باپ کی ولایت و تصرف میں مضر کی تاثیر زیادہ ہے اور نفس کے اندر ولایت و تصرف میں کم ہے یعنی مال کے اندر تصرف کی ضرورت بغیر الوقوع ہے کہ مضر کو کھانے کی بھی ضرورت ہے، لباس کی بھی ضرورت ہے اور وہ اولاد کی بھی ضرورت ہے تو ان تصرفات کے بغیر الوقوع ہونے کی وجہ سے باپ کو مضر کے مال میں ولایت و تصرف حاصل ہونا قرین قیاس ہے، برخلاف نفس میں تصرف کے لیے چونکہ لڑکا ابھی مضر اور تابع ہے ابھی اس میں شہوت بھی نہیں ہے نہ ہی اس کو شادی کی ضرورت ہے لہذا نفس کے اندر ولایت و تصرف میں مضر کا حقل اور تاثیر کم ہے لہذا جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم (مترجم) کہیں گے کہ مضر کے مال پر باپ کو ولایت و تصرف حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مضر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت و تصرف حاصل ہو، کچھ مترجم نے معین اور معین علیہ کے درمیان تیسری غلطی کا انکار کر کے دونوں کے مابین فرق بیان کر دیا کہ مضر کی تاثیر باپ کے لئے تصرف فی المال کی ولایت میں زیادہ ہے اور تصرف فی النفس کی ولایت میں کم ہے لہذا اس فرق کے بعد مضر کے نفس کو اس کے مال پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، واللہ اعلم وعلیہ السلام۔

وَبَيَّنَّا الْقِسْمَ الثَّالِثَ وَهُوَ الْقِيَامُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْظَهِ بِالْأَرْبَعِ وَالْإِحْتِجَازِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقٌ ذَلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَضْعًا مُنَاسِبًا لِلْعُكْمِ وَهُوَ بِحَقِّ بُرْجُ ثُبُوتِ الْعُكْمِ وَبِنَفْذِهِ بِالْمُظَرِّ إِلَيْهِ وَقَدْ أَفْتَرْنَا بِهِ الْعُكْمَ فِي مَوْجِعِ الْإِحْتِمَاعِ يُضَافُ الْعُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا بِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً وَنَظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا ضَرْحًا أُعْطِيَ قَبِيرًا دِرْهَمًا غُلَّتْ عَلَى الْغُلِّيِّ ثُمَّ الْإِعْطَاءُ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْقِيقُ نَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هَذَا فَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَضْعًا مُنَاسِبًا لِلْعُكْمِ وَقَدْ أَفْتَرْنَا بِهِ الْعُكْمَ فِي مَوْجِعِ الْإِحْتِمَاعِ يُغْلَتُ الْغُلِّيُّ بِإِضَافَةِ الْعُكْمِ إِلَى ذَلِكَ الْوَضْعِ وَغُلَّةُ الْغُلِّيِّ فِي الشَّرْعِ تَرْجِبُ الْغُلَّةَ عِنْدَ ابْتِدَاءِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِسُورَةِ الْمَسَافِرِ إِذَا غُلَّتْ غُلِّيٌّ عَلَيْهِ أَوْ يَغْرِبُ مَا لَمْ يَخْزَلْهُ التَّيْمُ وَغُلِّيَ هَذَا مَسْأَلَةُ الشَّرْعِ

### ترجمہ

نور قسم ثالث کا بیان اور قسم ثالث وہ قیاس ہے جو اس کی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستقط ہو، ظاہر ہے (یعنی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے، یہاں مبتدا، آخر کے درمیان تھوڑا سا فصل ہے) اور اس کی تحقیق (یعنی اس قیاس کی تحقیق جو اس کی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستقط ہو) یہ ہے کہ جب ہم ایسا کوئی وصف یا عمل جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو حکم کے ثبوت کو واجب کرنا ہو اور وصف کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا نقص نہ کرنا ہو اور مضمون ایسا ہی میں حکم اس وصف کے ساتھ متعین بھی ہو اور جو حکم کی اس وصف کی جانب نسبت کر دی

جائے گی اس وصف کے نظم کے مناسب ہونے کی وجہ سے نہ کہ شریعت کے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دینے کی وجہ سے، و منظور الفح اور اس کی نظیر ای نظیر انوصف المناسب لمعکم یہ ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس نے فقیر کو ایک در بدر یا تو ظن غالب یہ ہوگا کہ اس شخص کا فقیر کو درہم دعا فقیر کی حاجت دفع کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے اذنا عرف الخ جب یہ نظیر معلوم ہوئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم نظم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور حال یہ کہ اس وصف کے ساتھ موضوع اجتماع میں حکم وغیرہ بھی ہوا تو حکم کے اس وصف کی جانب منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا اور شرع میں غلبہ ظن اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت میں خود جب کرتا ہے جو دلیل غلبہ ظن سے بڑھ کر ہو (یعنی نفوس اور اجتماع) (یہ درہم یا نہیں) (مگر اس قدر کے) (ہے) کہ جب اس کے ظن پر یہ غالب ہو (یعنی اس ظن غالب ہو) کہ اس کے قریب میں پائی ہے تو اس کے لئے عزم کرنا جائز نہیں ہے و علی هذا الخ اور اس اصل (کہ غلبہ ظن ہے) پر وہی دلیل کے معدوم ہونے سے وقت عمل کو واجب کرتا ہے (یہ تحریر کے مساکن ہیں۔

**توضیح**۔ عمل میں معصفت نے ان باتوں کا یہ کیا تھا جو نفوس (قرآن و سنت) اور اجتماع سے معلوم ہوئی ہوں، یہاں سے قیاس کی قسم حالت یعنی اس قیاس کا یہ ہے کہ چونکہ علت کے ذریعہ سے جو جو رائے اور اجتہاد سے مشتق ہوئے کہ کتاب و سنت اور اجتماع سے مستطیع ہو اور قیاس کی یہ قسم ظاہر ہے یعنی مندرجہ ذیل مختصر تحقیق کے بعد قیاس کی یہ قسم بالکل ظاہر اور واضح ہے تحقیق یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ قیاس الہی علت کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوتا ہے اتنی بات جو ظاہر رہے کہ اس وصف کو مستقر قرار دیا جائے کہ جو حکم کے مناسب ہو اور مناسب کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا ترتیب اس علت پر حصول منفعت کے لئے ہو یا دفع مضرت کے لئے ہو، معصفت اپنے الفاظ میں فرماتے ہیں کہ جب کسی ایسے وصف کو پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور اس حال میں ہو کہ ثبوت حکم کا داعی ہو اور ظاہری اعتبار سے حکم کا قضا کرتا ہو (یعنی یہ ضروری نہیں کہ یہی وصف علت ہو البتہ ظاہری اعتبار سے یہی وصف علت معلوم ہوتا ہو) اور اجتماع کے مواقع میں اس وصف کے ساتھ حکم متعین بھی ہو چکا ہو یعنی اجتماع کے مواقع پر یہ وصف حکم کی علت بن چکا ہو اور اپنے اثر و عمل چکا ہو تو ایسی صورت میں حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کر دی جائے گی اور یہ نسبت فعل اس حال پر ہوگی کہ یہ وصف اس حکم کے مناسب ہے اس وجہ سے نہیں کہ شریعت نے اسی وصف کے علت ہونے کی کوئی شہادت دی ہے یعنی شریعت میں اس وصف کے علت ہونے کی کوئی صراحت نہیں ہوئی بلکہ ظن غالب کی وجہ سے اس وصف پر علت ہونے کا حکم تھا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے فقیر کو ایک درہم یا تو ہم بھی سمجھیں گے کہ اس نے فقیر کی حاجت ردائی اور حصول ثواب کی نیت سے یہ درہم کی اور غرض سے احوالاً اگر فقیر کے اندر اور بھی دیگر اوصاف ہوں مثلاً وفور بصورت ہے و شہر کا باشندہ ہے و غیر وہ غیر تو ان اوصاف کو علت اعطاء قرار نہیں دیا جائے گا البتہ ان نظیر کے بیان لینے کے بعد ہم ضروری بات نہیں گے کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور اجتماع کے ساتھ پائیں اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت بھی ہو چکا ہو تو حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کا ظن غالب ہوگا مثلاً فقیر کے نفس

پر باپ کو ولایت انکاح حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے اور یہ علت حکم کے مناسب بھی ہے کہ صغر کی وجہ سے لڑکا اپنے مال پر تصرف کرنے سے عاجز ہے تو پر بنام غرض ان تصرف باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اور اجماع کے موقع پر اس علت کی وجہ سے یعنی صغر کی وجہ سے حکم کا ثبوت بھی ہو چکا ہے یعنی بوجہ صغر اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ صغر کے مال پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے ولہذا اجماع کا کام یہ ہے کہ جب حکم کے مناسب کوئی وصف مل جائے تو غرض غالب ہوگا کہ حکم ہی وصف کی وجہ سے ثابت ہے اور غرض غالب کو ثریب معتبر مانتی ہے اور غرض غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مثلاً مسافر کو اگر یہ غرض غالب ہو کہ اس کے قریب کسی جگہ پانی ہے تو چونکہ غرض غالب پر عمل واجب ہوتا ہے اس لئے مسافر اپنے اسی غرض کی بناء پر حتم نہیں کر سکے گا بلکہ پانی تلاش کرے گا۔ وعلیٰ ہذا مسائل النحوی اور اسی اصل پر کہ غرض غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، تہی کے مسائل میں جس مثلاً کسی پر قبلہ شتر ہو جائے اور اس کی تحریر غلبہ غرض کی وجہ سے کسی ایک جانب واقع ہو جائے درحقیقت قبلہ غلٹنے والا کوئی موجود نہ ہو تو یہ غرض غلبہ غرض غالب پر عمل کرتے ہوئے اسی جانب رخ کر کے نماز پڑھے گا جس طرف اس کی تحریر واقع ہوئی ہے۔

#### احتیاری مصلحت

وہبات القسم الثالث طبع اس سونہ پر غرض اختلافات وارد ہو سکتے ہیں نہ مصنف نے سابقہ فقہ کیوں بدلے یا نہیں و مثال العلة المعلومة بالمرأی والاجہاد کیوں نہیں کہا ہے یہ قسم جس کو مصنف نے قسم ثالث کہا ہے قسم ثالث ہے نہ کہ ثالث یہ مصنف نے اس قسم کو ظاہر کیے کیا جبکہ اس میں غرض ہے اور جواب پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اس لئے نسخ بدلایا کہ شاعر ہو جائے کہ یہ قسم پہلی قسموں کے مقابلہ میں کوئی شہادت نہیں ہے یعنی غرض اور اجماع کے قیاس کی یہ قسم شرعی شہادت نہیں ہے بلکہ یہ بناء غرض غالب ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اس قسم ثالث اس لئے کہا کیونکہ کتاب سنت ایک قسم ہے اور اجماع دوسری، لہذا یہ قسمی قسم ہوئی، مادہ میر سے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کی یہ قسم (تعمیق) ذلك الح کا لا حد کرنے کے بعد ظاہر ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مصنف کی بیان کردہ وجہات و تحقیق ذلك طبع کو پڑھنے کے بعد قیاس کی یہ قسم ظاہر ہے۔

وَحَكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنَّ يَنْتَقِلَ بِالْغُرْفِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّهُ عِنْدَهُ يُوَاجِدُ مُنَاسِبَةً مَرَوِّفَةً فِي صُورَةِ الْحَكْمِ فَلَا يَهْدِي الظُّرُّ بِإِصْلَاحِ الْحَكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَنْتَقِلُ الْحَكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَذَبٌ عَلَى غَنِيَةِ الظُّرِّ وَقَدْ بَعَثَ ذَلِكَ بِالْغُرْفِ وَعَلَى هَذَا كَذَبَ الْفَعْلُ بِالْفَرْعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحَكْمِ بِالشَّهَادَةِ عِنْدَ تَرْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَقْبِيلِهِ وَالْفَرْعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّرْكِيبِ وَالْفَرْعِ الثَّالِثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمُسَوِّرِ

#### ترجمہ

اور اس قیاس (یعنی وہ قیاس جو اس کی علت کے ذریعہ جو رائے کو اجماع سے مستطیل ہو) کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس



اصل اور فرق کے درمیان مناسب فرق بیان کرنے سے باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس فرق کے وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب وصف موجود ہوگا جو اس وصف کے علاوہ ہوگا (کہ جس وصف کے ساتھ تم نے طلع بیان کی ہے) لہذا حکم کے اس وصف (وصف اول) کی طرف نسبت کرنے کا ظن باقی نہیں رہے گا تو اس باب اس وصف اول سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ حکم ظن کی بناء پر تھا اور فرق بیان کرنے سے ظن ظن باطل ہو گیا و علیٰ هذا الخ اور اس بناء پر (یعنی قیاس کی تینوں قسموں اور ان کے مابین فرق کی بناء پر) نوع اول (وہ قیاس جس کی طلع کتاب و سنت سے معلوم ہو) پر عمل کرنا گواہ کے ترکیب اور اس کی قعد علی کے بعد اس کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے اور نوع ثانی پر عمل کرنا گواہ کے ترکیب سے پہلے اور تصدیق عدالت کے وقت شہادت کے درجہ میں ہے اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحلال آدمی کی شہادت کے درجہ میں ہے۔

**تفسیر:** یہاں سے مصنف اس قیاس کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستطہ ہوئی ہو، حکم یہ ہے کہ یہ قیاس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصف مناسب میں فرق پائے جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گا یعنی جس وصف مناسب کی وجہ سے حکم ثابت ہوا تھا جب اس وصف کو لیکر مقیس اور مقیس علیہ میں فرق پیدا کر دیا تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا کیونکہ وجود فرق کے وقت حکم پائے جانے کی صورت میں ایک دوسرا وصف مناسب موجود ہے جو پہلے والے وصف کے علاوہ ہے لہذا جب دوسرا وصف مناسب موجود ہے تو وصف اول کی جانب حکم کی نسبت کا جو ظن غالب تھا باقی نہیں رہے گا، اور جب ظن غالب کے معدوم ہونے کی بناء پر اس وصف کو علت کا درجہ نہیں رہے گا تو اس وصف کے ساتھ حکم بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ جو سو حکم کی بنیاد ظن غالب پر تھی اور اصل و فرع کے مابین فرق کرنے سے وہ ظن باقی نہ رہا بلکہ باطل ہو گیا تو حکم بھی باقی نہیں رہے گا، مثلاً امام شافعی نے بیچے کے مال میں زکوٰۃ کا پانچ کے مال پر قیاس کیا ہے اور طبع جامعہ بیان کی ہے کہ جس طرح بالغ کے مال سے فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے اسی طرح بیچے کے مال سے بھی فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے، لہذا بیچے کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی پس معترض اس قیاس کو فرق مناسب سے باطل کرنے کا اور یہ کہے گا کہ مقیس علیہ یعنی بالغ کے مال میں وجوب زکوٰۃ کی علت بالغ کو گناہور سے پاک کرتے ہیں قال اللہ تعالیٰ غُلٌّ مِنْ أَفْوَالِهِمْ صُلْفَةٌ نَظَّهُوْهُمْ وَتَوَخَّجَهُمْ بَهَا اور یہ طلع یعنی تطہیر من الذنوب مقیس کے بعد معدوم ہے کیونکہ بچوں کے پاس ان کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے گناہ ہے ہی نہیں کہ ان کی تطہیر کئے جانے کی وجہ سے ان پر وجوب زکوٰۃ کا حکم ہو لہذا اس فرق کے بیان کرنے کے بعد یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور اس قیاس کی وجہ سے اس میں پر وجوب زکوٰۃ کا حکم ثابت نہ ہوگا (لہذا امام شافعی کا یہ طلع بیان کرنا بھی باطل ہو گیا کہ فقیر کی حاجت بچے کے مال سے بھی دفع ہو جاتی ہے) و علیٰ هذا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ قیاس کی تینوں قسموں کے درمیان فرق ہے لہذا اس فرق کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم اول یعنی وہ قیاس جس کی طلع قرآن و سنت سے معلوم ہوئی ہے اس پر عمل کرنے کی مثال ایسی ہے جیسا کہ گواہ کا ترکیب اور اس کا عادل ہو، ۲۰ بات کر کے اس کی

شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو گیا جس طرح اس فیصلہ کے بطلان کا احتمال نہیں ہے اسی طرح قیاس کی قسم اول کے بطلان کا بھی احتمال نہیں ہوتا اور قسم ثانی (یعنی دو قیاس جس کی طے اعمار سے معلوم ہوئی ہو) پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ گولہ کا ترکیب کرنے سے پہلے اور ظہور عدالت کے بعد اس کی گولائی سے فیصلہ دیا گیا ہو نہیں جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثانی پر بھی عمل کرنا واجب ہے، اور قیاس کی قسم ثالث یعنی دو قیاس جو ایک طے کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اس پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ مستور الحال کی آدمی کی شہادت پر ہم دس یعنی دو آدمی جس کا قیاس ہونا باعادل ہونا چھپا ہوا ہو ظاہر نہ ہو، لہذا جس طرح یہ فیصلہ واجب اصل ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثالث بھی واجب اصل ہے لیکن چونکہ اس قیاس کی بنیاد رائے پر ہوئی ہے تو اگر اس وصف کا طے نہ ہو یا معلوم ہو جائے تو پھر یہ قیاس واجب اصل نہ رہے گا جیسے مثلاً گواہوں کا کاذب اور قیاس ہونا معلوم ہو جائے۔

**حاشیہ:** تعدیل و تزکیہ بقدر میل کا مطلب یہ ہے کہ گولہ عادل ہوں یعنی وہ فرائض و واجبات کا اہتمام کرے ہوں اور محاسن سے استزاد کرتے ہوں اور ہر ایسے کام سے بچتے ہوں جس سے ان کی شہادت مجروح ہو اور تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ قاضی ان کی خیرہ تحقیق کرے مثلاً تزکیہ کے پاس ایک رتہ جیسے جس کو مستورہ کہتے ہیں جس میں گواہوں کے نام، نسب، طہ اور جس مسجد میں دو نماز پڑھتے ہوں سب کچھ لکھے، پھر اگر وہ واقعی عادل ہو یا پاک باطن ہوں تو مزکی یعنی تزکیہ کرتے و اما یہی لکھ دے کہ وہ عادل اور جائز و عیالہ آقا ہیں، اور اگر اس کو ان قیاس معلوم نہ ہو تو یہ لکھ دے کہ وہ مستور الحال ہیں اور اگر قیاس معلوم ہو تو اس کی تصریح ذکر کرے بلکہ خاموش رہے تاکہ مسلمان کا پردہ فاش نہ ہو۔

فصل: الْأَسْوَءُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ لِمُتَبَيِّنَةِ الْمَنَافِعَةِ وَالْفُرْقَى يَتَوَجَّبُ الْفِيلَةُ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفُرْقَى وَالنَّقْصُ وَالْمُغَارَضَةُ.

### ترجمہ

دو سوالات جو قیاس پر متوجہ اور وارد ہوتے ہیں آئندہ ہیں برا ممانعت و قول بموجب فعلت سے قلب پر محسوس و فساد وضع و فرق (اس کا بیان تو گذر چکا) یہ نقص و ممانعت۔

**توضیح:** یہاں سے مصنف ان اعتراضات کو بیان فرماتا ہے ہیں جو قیاس کے اوپر وارد ہوتے ہیں اور ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے مگر چونکہ ان اعتراضات اور ان کے جوابات کا بیان قاعدہ سے خالی نہیں ہے مثلاً ان کے بیان سے طریقہ مقابلہ معلوم ہوگا کہ ایک فرق دوسرے فرق پر کس طرح اعتراض کر سکتا ہے اور اس کے مقدمہ کے کس اجزاء پر رد کرتا ہے یا کسی ایک چیز پر، اور کون سا اعتراض مسنون ہوتا ہے اور کون سا غیر مسنون لہذا فرضی افادہ مصنف نے ان آئندہ اعتراضات کو اپنی کتاب میں شامل کیا ہے اب ترتیب کی تفصیل کی جاتی ہے سوائے ایک اعتراض یعنی فرق کے کیونکہ فرق کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

أَمَّا الْمُصَلِّىُّ فَلَوْ عَانَ أَحَدَهُمَا مَعَ الْوَضْعِ وَالْإِثْمَانِ مَعَ الْحُكْمِ بِغَالٍ فِي لَوَاهِمِ حَذَقَةِ الْفَطْرِ  
وَحُتِّتْ بِالْفَطْرِ فَلَا تَنْقُطُ بِغَيْرِهِ لَبَدَّةُ الْفَطْرِ فَلَا لَا تُنْقَطُ وَجُوبُهَا بِالْفَطْرِ بَلْ عَقْدَانَا نَجِبُ  
بِرَأْسِ بَقْوَتِهِ وَيَلْبِي عَلَيْهِ.

### تشریح

پھر حال نمازت تو اس کی دو قسمیں ہیں: ان دونوں میں سے ایک، وصف کا (علقہ ہونے سے) انکار کرنا ہے اور  
دوسرے، حکم کا انکار کرنا (یعنی متبادل نے علت کے غلبے پر جو حکم بیان کیا ہے اس کا انکار کرنا) منع الوصف کی مثال  
شواہخ کے اس قول میں ہے کہ صدقہ فطر، فطر کے سبب سے واجب ہوتا ہے، لیکن وہ (صدقہ فطر) عید الفطر کی رات  
میں آدمی کے مرنے سے ساقط ہوگا، ہم کہیں گے کہ ہم فطر کے سبب سے صدقہ الفطر کا واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ  
ہمارے نزدیک صدقہ الفطر اسی راتیں (وہاں بولی کر زنی راتیں یعنی مکمل آدمی مراد ہے) کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس  
رات کا سگف آدمی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس رات کا وہ مکلف آدمی دلی اور سر پہ مست ہوتا ہے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف اثنی عشر اعتراضات میں سے ایک کو بیان کر رہے ہیں یعنی ممانعت کا اور  
ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ معترض مطلق کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض مقدمات کو قبول نہ کرے پھر ممانعت کی  
دو قسمیں ہیں: ۱۔ منع الوصف اور منع الوصف کا مطلب یہ ہے کہ متغزل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض  
اس کا انکار کر دے گا یا معترض مطلق سے یہ کہہ دے گا آپ نے جس وصف کو علت حکم قرار دیا ہے ہم اس وصف کو اس حکم  
کی علت نہیں مانتے بلکہ علت کوئی دوسری شے ہے ۲۔ منع الحكم یعنی متغزل نے علت کے بل بوتے پر جو حکم ثابت کیا ہے  
معترض اس کا انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ جس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔  
(۱) کو یا معترض مطلق کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرتا ہے مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتا (اب آپ معترضات منع الوصف کی مثال  
لاحظہ فرمائیں شواہخ فرماتے ہیں کہ صدقہ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے یعنی صوم کا زمانہ ختم ہو کر فطر جتنی کھانے  
پینے کا زمانہ شروع ہو جائے اور صوم کا زمانہ رمضان کے آخری دن غروب آفتاب سے ختم ہو جاتا ہے اور فطر کا زمانہ شروع  
ہو جاتا ہے لہذا جس شخص نے فطر کے وقت کو پالیا جو وجوب صدقہ الفطر کی علت ہے تو اس پر صدقہ الفطر واجب ہوگا اور  
صدقہ الفطر میں صدقہ کی اضافت فطر کی طرف ہونے سے یہی اشارہ ہے کہ صدقہ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے لہذا  
جب فطر کے وقت کو یعنی رمضان کے آخری دن کے غروب آفتاب کے وقت کو پالینے کی وجہ سے کسی پر صدقہ الفطر واجب  
ہو چکا تو اب لیلۃ الفطر یعنی عید کی رات میں انتقال کر جانے کی وجہ سے مرنے والے سے صدقہ الفطر ساقط ہوگا فلان لا  
نسلم الحج اسامی شافعی نے صدقہ الفطر واجب ہونے کی جو علت بیان کی ہے معنی وصف فطریم صحائف اس کو تسلیم نہیں  
کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقہ الفطر کے واجب ہونے کی علت فطر کے وقت اس سر کا سوچا ہوتا ہے جس سر کا سگف  
آدمی دلی اور خرچ بردار ہوتا ہے کسی وجہ سے صدقہ الفطر کو کوۃ الراس بھی کہتے ہیں نیز حدیث شریف میں ہے أَقْوَا

عُضْلٌ مَعُونٌ (ای تحملون هذه المؤنة) معلوم ہوا کہ جو بصدقہ الفطر کا سبب اس ہے کہ فطر الہذا صدقہ الفطر میں فطر کی طرف اضافت انتقام کے لئے ہے کہ یہ صدقہ فطر کے ساتھ مخصوص ہے اور فطر مخصوص ہے لہذا صوم کی طرح فطر کا کل بھی دن ہوگا نہ کرات، بتا بری عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے بوجہ بیرونہ جانا یا جو لوگ اسام قبول کر لیں ان پر صدقہ الفطر واجب ہوگا اور جو بچہ یوم الفطر یعنی عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے یعنی رات ہی میں، نکال کر جائے اس پر صدقہ الفطر واجب نہ ہوگا (مذاہبات لا اعتدالوا فتح) خدا کا حکم یہ ہے کہ اسام شافعی نے جس وصف کو وجوب صدقہ الفطر کی علت قرار دیا تھا ہم نے اس کو تسلیم نہیں کیا لہذا یہ مع الوصف کی مثال ہوئی۔

**فائدہ:** صدقہ الفطر کا سبب چونکہ اس ہے تو اس کے موجود ہونے کی بناء پر صدقہ الفطر کو بجائے عید الفطر میں ادا کرنے کے رمضان میں بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔

**فائدہ:** مؤنت کے معنی مشقت اور گرائی کے ہیں۔

وَتَكْلَيْتُ إِذَا قَبِلَ قَدْرَ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذَّمَّةِ فَلَا يَسْلُطُ بِهَا لِي النَّصَابُ كَالَّذِي قُنَّا لَا نَسْلُمُ بَلْ قَدَرِ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذَّمَّةِ بَلْ إِذَا دُءُ وَاجِبٌ وَلَنْ قَالَ الْوَاجِبُ إِذَا دُءُ فَلَا يَسْلُطُ بِالْهَلَالَةِ كَالَّذِينَ نَعَدُ الْمَطَالِيَةَ قُنَّا لَا نَسْلُمُ إِنَّ الْإِذَا دُءُ وَاجِبٌ فِي حُورَةِ الَّذِينَ بَلْ حُرْمُ الْمَنْعِ حَتَّى يَنْخُجَ عَنِ الْقَهْدَةِ بِالْمَخْلِيَةِ وَهَذَا مِنْ قَبْلِ مَنَعَ الْحَكْمِ.

### توضیح

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سہمہ میں مع الوصف کی مثال کی طرح) جب یہ کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے تو اس مقدار زکوٰۃ، نصاب کے ہلاک ہو جانے سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ دین (کہ بغیر ادا کئے ذمہ میں باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہے) ہم نہیں گئے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ (چلو یہ بھی کہ) واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے تو اس سے جس وجوب ادا، نصاب ہلاک ہونے سے ساقط ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دین (کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو دین پر وجوب ادا باقی رہتا ہے) ہم نہیں گئے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مدیون پر دین ادا کرنا واجب ہے بلکہ دین کو جمع کرنا حرام ہے یہاں تک کہ وہ دین غلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکل جائے اور یہ (یعنی ہر قول لا نسلّم انّ الاداء واجب فی حُورَةِ الدّین) مع الحکم کے قبیل سے ہے۔

**توضیح:** یہاں سے مصنف مع الوصف کی وجہی مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک جھوٹا مسئلہ **امت ذرا میں** پھر ہمارے کتاب کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ یہ ہے کہ اگر جو لایعین عین کے بعد نصاب مال ہلاک ہو جائے تو تمام اموال غنیہ کے نزدیک زکوٰۃ بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گی مگر امام شافعی کے نزدیک زکوٰۃ ذمہ سے ساقط

ہوگی، اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ مقدار زکوٰۃ کا واجب فی الذمہ ہونا طلع ہے اور بقاء واجب فی الذمہ اس کا معلول اور حکم ہے لہذا نصاب مال ہلاک ہو جانے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کا ادا کرنا ضروری رہے گا جیسا کہ دین کو دین کا واجب فی الذمہ ہونا طلع ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے کہ جب تک دین کا ادا نہیں کیا جائے گا تو اس کی ادائیگی ذمہ میں باقی رہے گی مدیون کے مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے ذمہ سے دین ساقط نہ ہوگا، لہذا اسی طرح زکوٰۃ بھی ذمہ میں واجب ہونے کے بعد بغیر ادا کئے ساقط نہ ہوگی ہم منع الوصف کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم کو آپ کی بیان کردہ طلع تسلیم نہیں ہے یعنی ہم کو یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدار زکوٰۃ واجب فی الذمہ ہے بلکہ صاحب نصاب پر مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے لہذا مقدار زکوٰۃ کی ادا کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے کہ جب نصاب ہی ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی کیونکہ ادا کرنا اسی نصاب کی وجہ سے ذمہ میں واجب تھا لہذا ادا کرنا ذمہ سے ساقط ہو جانے کا کیونکہ اس کا سبب یعنی سبب وجوب باقی نہیں رہا، ولین قال شیخ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چلو ہم آپ کی بات ہی مانتے ہیں کہ واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے تو اس شکل میں بھی تو نصاب مال ہلاک ہونے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین، کہہ دین کے مطالبہ کرنے کے بعد مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے ادا دین بغیر ادا کئے ساقط نہیں ہوتا لہذا اسی طرح جب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہے تو وہ بغیر ادا کئے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، دیکھئے تاہن نے مسئلہ زکوٰۃ کو مسئلہ دین پر قیاس کیا ہے اور مطالبہ دین کو طلع اور مدیون پر الوہی کے وجوب کو حکم قرار دیا ہے ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر مطالبہ کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہے بلکہ مدیون کا اپنے مال میں سے اتنا کو بقدر دین مال لینے سے انکار کرنا منع ہے یعنی مدیون پر تحکیم واجب ہے اور تحکیم کا مطلب یہ ہے کہ اگر دائن (قرض خواہ مدیون کے مال میں سے اپنے قرضہ کے بقدر لینا چاہے تو مدیون مانع اور حرام نہ ہے، بلکہ اپنے آپ کو خالی چھوڑ دے، اور یہ منع الحکم کی مثال ہے یعنی تاہن نے مطالبہ دین کے بعد مدیون پر ادا دین کا حکم لکھا ہے ہم نے اس حکم کا انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ مدیون پر دین ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے۔

وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الْمُسْحَرُ وَخَيَّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلْيَسِّرْ تَلْبِثُهُ تَحَالُفُ فَلْيَا لَا تُسَلِّمُ إِلَّا  
التَّيْلِثُ مُسْتَوْنٌ لِي الْفُسْلُ بَلْ إِطَالَةُ الْفُعْلِ فِي تَخَلِّي الْقُرْصِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوضِ كَمَا طَلَفَ  
الْفِيْهَامُ وَالْفِرَاءَةُ فِي بَابِ الْمَلَاةِ غَيْرُ أَنَّ الْإِطَالَةَ فِي بَابِ الْفُسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ  
لَا يَسْتَعْبَابُ الْفُعْلُ كُلُّ الْفُعْلِ وَيَسْتَلِهُ نَقُولُ فِي بَابِ الْمُسْحَرِ بِأَنَّ الْإِطَالَةَ مُسْتَوْنٌ بِطَرَفِ  
الْإِسْتِغَابِ

### توضیح

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الحکم کی مثال کی طرح) جب تاہن (کوئی شافعی) کہے کہ باب وضوء میں منع

رکن ہے تو غسل کی طرح (یعنی ہاتھ، سر اور منہ کو دھونے کی طرح) مسح کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا، ہم اختلاف نہیں کرتے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل کے اندر تثلیث (تین دفعہ دھونا) مستنون ہے، بلکہ مستنون مقدار مفروضہ پر زیادتی کرنے کی غرض سے محل فرض میں غسل کا دروازہ کرنا ہے جیسا کہ باسبب صلوات میں قیام اور قرأت کا دروازہ کرنا (مستنون ہے) مگر باسبب غسل کے اندر احوالیت یعنی غلبہ غسل کا دروازہ کرنا بغیر تکرار کے متصور نہیں ہوگا غسل کی تکمیل کے بعد غسل کا احتیاب کر لینے کی وجہ سے اور غسل ہی کی طرح ہر مسح کے متعلق کہتے ہیں کہ احوالیت مسح بطریق احتیاب مستنون ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف صبح الحکم کی دوسری مثال بیان فرماتے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مسئلہ سن لیجئے، مسئلہ یہ ہے کہ سر کے مسح میں اہم شافعی کے رد قول ہیں بلکہ ایک مرتبہ مسح کرنا سنت ہے دوسرا دفعہ جدید پانی لنگر تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے، جبکہ دوسرے نزدیک صرف ایک بار پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے اب مصنف کی عبارت کی تصریح کا خلاصہ فرمائیں اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ مسح دھونے کے اندر رکن ہے لہذا تین بار مسح کرنا سنت ہونا چاہئے جیسا کہ غسل میں جس طرح اعضاء ثلاث ہاتھ، سر اور منہ کا دھونا دھونے کے اندر رکن ہے اور ان کی تثلیث مستنون ہے یعنی ان کو تین دفعہ دھونا مستنون ہے تو اسی طرح ہر بنا برکت سر کا مسح بھی تین بار کرنا مستنون ہونا چاہئے وہ دیکھئے اس قیاس میں مسح مقیس اور غسل مقیس علیہ ہے اور مقیس علیہ کے اندر غسل کا رکن ہونا طاعت ہے اور تثلیث غسل کا مستنون ہونا عزم ہے ہم منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے تراعات و خلافہ کے غسل میں تثلیث مستنون ہے بلکہ مقدار مفروضہ پر یعنی ہاتھ اور اور منہ کو ایک مرتبہ دھو لینے پر غسل زیادتی کی غرض سے محل فرض میں یعنی خاص ان چیزوں میں جن کا دھونا دھونے کے اندر فرض ہے فعلی غسل کو دروازہ کرنا مستنون ہے مثلاً ہاتھ کے اندر مقدار مفروضہ صرف ایک مرتبہ دھونا ہے اور محل فرض ہاتھوں کا صرف کہیں تک دھونا ہے کیونکہ آئینوں سے اوپر غسل تک کی جگہ محل فرض نہیں ہے، لہذا خاص محل فرض میں غسل کو دروازہ کرنا مستنون ہوگا، جیسا کہ نذر کے اندر قیام و قرأت رکن ہیں تو سنت کی ادائیگی قیام و قرأت و مقدار فرض پر دروازہ کرنے سے ہو جائے گی، لہذا اسی طرح مسح راس کے سلسلہ میں محل مسح میں مسح کو دروازہ کرنے سے سنت کی ادائیگی ہو جائے گی مگر اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اعضاء مفصول یعنی ہاتھ، سر اور منہ کے دھونے میں ضلحہ غسل کو دروازہ کرنے کی کیا شکل ہوتی چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ غیر ان الاطالة فی باب الغسل الخ غلام یہ ہے کہ ایک بار محل ضروری تو فرض ہے اور چونکہ ایک بار دھونے سے ہی محل فرض کا احتیاب بھی ہو جانا ضروری ہے کیونکہ اگر محل غسل کا احتیاب نہ ہو اور بال برابر بھی محل فرض کی کوئی جگہ خشک رہ گئی تو فرض ہی ادا نہ ہو، لہذا جب ایک مرتبہ اعضاء ثلاث کو دھولیا اور محل فرض کا احتیاب بھی ہو گیا تو اب محل غسل کو دروازہ کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ پھر دوبارہ محل فرض میں ہی محل غسل کو بجالا جائے کیونکہ مثلاً کہیں سے اوپر بڑھ کر اگر غسل تک ہاتھ دھو جائے اور احوالیت غسل اسی تصور کیا جائے تو کہیں سے اوپر وہاں جگہ محل فرض سے ہی نہیں تو احوالیت غسل کہیں سے اوپر نہیں کیا جائے گا بلکہ محل مفروضہ میں ہی کیا جائے گا جس کی شکل تکرار یعنی تثلیث بھی ہو جائے گی، لہذا اب غسل میں احوالیت فعل بغیر تکرار و تثلیث کے متصور نہیں ہوگی لیکن مسح راس کے اندر

احالتِ مسح بغیر تکلیف کے قصور ہے، اس لئے مسح اس کے سلسلہ میں ہم کہیں گے کہ احالتِ فعل (احالتِ مسح) بطریق احتیاط سنوں ہے یعنی ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا تو فرض ہے اب بقیہ سر جو محلِ مسح ہے اس میں فعلِ مسح کو دراز کر دیا جائے اور پھر سے سر کا احتیاط کر لیا جائے لہذا احالتِ فعل کی شکل پورے سر کا احتیاط کر لینے سے حاصل ہو جائے گی اور اسی احالتِ مسح کو سنت قرار دیا جائے گا نہ کہ قہر یا مسح کرنے کو جیسا کہ شوافع کا خیال ہے تعجب ہے حضرت امام شافعی پر کہ ان کے نزدیک فرضیت ایک بال پر مسح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور سنت کی ادائیگی کے لئے حینِ بارجدہ پانی سے مسح کرنا پڑے گا۔

امراض: اگر کوئی نا سمجھ طالب علم یہ اعتراض کرے کہ جب کسی نے چوتھائی سر کا مسح کر لیا تو چونکہ یہاں بھی محلِ فرض کا احتیاط ہو گیا لہذا یہاں بھی اس بات کی ضرورت تحقق ہو گئی کہ اسی محلِ فرض میں احالتِ مسح کیا جانا چاہئے جس کی شکل تکلیف و کھراہی ہوگی اور امام شافعی کا تکلیف مسح کا قول ثابت ہو جائے گا، تو جواب یہ ہے کہ یہ صرف و نام ہے کیونکہ محل کا محلِ مسح کامل ہے جس طرف سے بھی آپ چاہیں چوتھائی سر کا مسح کر لیں کافی ہو جائے گا، لہذا یہاں احالتِ مسح بقیہ محل میں فعلِ مسح کو بجالانے سے ممکن ہے بر خلاف اعضاءِ ملامت کے غسل کے کہ وہاں فرض کو بجالانے کے بعد احالتِ فعل محل فرض میں ہی ہوگا کیونکہ محلِ فرض کو دھونے کے بعد بقیہ محل بغیر فرض ہے، فافہم ولا تلکمن من الجاہلین۔

وَمَحَذَلْتُكَ بِمَنْ أَلْتَفَاضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ ضَرْطٌ كَالْفُؤَادِ فَلَمَّا لَا تَسْلِمُ أَذَى التَّغْلُظِ ضَرْطٌ فِي بَابِ الْفُؤَادِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا تَحِيلاً يَكُونُ بَيْعُ النُّسْئَةِ بِالنُّسْئَةِ خَيْرٌ أَذَى الْفُؤَادِ لَا تَقْضِي إِلَّا بِالْفَقْصِ جَدًّا

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سہبتہ میں من حکم کی مثال کی طرف) کہنا جاتا ہے کہ بیعِ طعامِ بطعام میں متعادلین کا عوض پر باہمی قبضہ شرط ہے جیسے نقد و عین جیسے سونا و پونہ کی خرید و فروخت میں باہمی قبضہ شرط ہے لہذا البیع احوال کہتے ہیں کہ کم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقد میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقد کو حتمین کرنا ہے تاکہ اودھار کی بیع اودھار کے ساتھ نہ ہو مگر بات یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نقد و حتمین ہی نہیں ہوتے مگر صرف قبضہ ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف بیعِ القیم کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں و زمر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ بیعِ طعامِ بطعام میں یعنی تیسوں کی بیع گیموں کے عوض یا کسی اور طعام کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض ہو تو ہمیں عقد کے اندر متعادلین کا عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ اگر سونا، چاندی کی خرید و فروخت کی جائے تو اس کے اندر بالاختلاف ہمیں نقد میں باہمی قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور طلبہ جامعہ دونوں کے درمیان حتمی طعام اور نقد و عین ان دونوں کا اموال پر یونہی سے ہوتا ہے لہذا انھم بھی دونوں کا ایک ہوگا اور وہ عوضین پر

بایں قبضہ کرنا ہے ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ہم کو تسلیم ہی نہیں کہ فقہ دکانی میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط فقہ کو متعین کرتا ہے تاکہ احکام کی فتح احکام کے ساتھ لازم نہ آئے یعنی اگر فقہ کو متعین نہ کیا جائے تو وہ فقہ متعلقہ یں کے ذمہ احکام اور دین ہوں گے اور اس فتح سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے چنانچہ حدیث ہے **فَهِیَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْكَلْبَانِ بِالْكَلْبَانِ** اِیْ عَنِ النَّبِیْنِ بِالْبَنِیْنِ .

لہذا اب بات واضح ہو گئی کہ ہم احکام فقہ دکانی میں قبضہ شرط نہیں کہتے بلکہ شرط فقہ دکانی یں ہے مگر یہ بات دیگر ہے کہ ہمارے نزدیک فقہ دکانی یں بغیر قبضہ کے نہیں ہو سکتی کیونکہ فقہ دکانی یں درہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے مثلاً مشتری نے کسی بالغ کو متعین درہم دکھا کر کسی سامان کو خرید اور پھر دوسرے درہم دیدے تو یہ جائز ہے کیونکہ فقہ دکانی یں درہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے اس لئے اس مجبوری کی بناء پر فتح فقہ دکانی یں تو ان کو متعین کرنے کے لئے متعلقہ یں کا قبضہ فقہ دکانی یں پر قبضہ کرنا ضروری ہو گا مگر فتح الطعام و الطعام کے اندر قبضہ ضروری نہیں ہو گا کیونکہ طعام محض اشارہ سے متعین ہو جاتے ہیں قبضہ ضروری نہیں ہے لہذا ہم احکام منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ فقہ دکانی یں فتح میں تھا بلکہ شرط فقہ دکانی یں ہے اور یہ بات دیگر ہے کہ یہاں فقہ دکانی یں کے قبضہ کی ضرورت ہے۔

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ مُسَلِّمٌ لَكُمْ مِنَ الْفَرْصَةِ عِلَّةٌ وَبَيَانٌ أَنَّ مَخْلُوقَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُخَلِّقُ وَمَعَالِئُهُ الْمُرْتَفِقُ حَقٌّ فِي بَابِ الْوَضْعِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتِ الْعَصْلِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَخْلُوقِ لَقَدْ أَلْمَزَعْنِي حَقُّ الْمُسْلِمِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتِ حُكْمِ الْمُسْلِمِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَخْلُوقِ .

### ترجمہ

اور یہ حال قول بموجب العلة تو وہ (معتل کے بیان کردہ) وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا مطلق اس مطلق کے علاوہ ہے جس کا مطلق نے دعویٰ کیا ہے اور قول بموجب العلة کی مثال یہ ہے کہ وضو کے اندر کھینچنا حد ہے جس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوا کرتی، ہم کہیں گے کہ کہیں ساقط حد ہے (یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو پیش کی طرف ہے اور غم غسل سے ساقط ہے) جس کو کھینچنا ساقط حد کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوگی۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف ان آٹھ اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض بیان فرما رہے ہیں جو تیس پر وارد ہوتے ہیں اس اعتراض کا ہم قول بموجب العلة ہے (القویٰ معنی یہ ہیں کہ علت کو ماننے کے سبب حکم کے بارے میں کوئی قول پیش کرنا تو ان بموجب العلة کا مطلب یہ ہے کہ مفسر مطلق کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرے مگر مطلق کے بیان کردہ مطلق کو تسلیم نہ کرے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے مطلق کو بیان کرے لہذا آپ حضرات پہلے ایک اختلافی



مسئلہ سماعت فرمایا میں پھر مصطفیٰ کی مہلت کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ ثلث فرمایا ہے کہ وضو کے بعد کہہ سکتی یا نہ کہہ سکتی ہوتا ہے وضو نے کی طرح فرض ہوگا یا نہیں۔۔۔ جمہور احناف فرض کہتے ہیں اور اہل شافعی نہیں سمجھتے، امام زفر دہلوی بیان فرماتے ہیں کہ باب وضو میں مرفوع ہے چنانچہ قرآن میں ہے طاعنوا وجوهکم وایدیکم الی العواقب الخ لہذا جب مرفوع وضو میں ہے تو اس مہلت کی بنا پر حکم یہ ہوگا کہ کوئی غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی یعنی کوئی نہ کہہ سکتا وضو فرض نہ ہوگا کیونکہ حد محد وہی داخل نہیں ہوتی پس ہاتھ کا وہ حصہ جو درجہ جاتا ہے یعنی حد وضو منسوخ ہو رہا ہے اور کہہ سکتا اسی منسوخ کی حد ہے لہذا کہہ سکتا یعنی منسوخ میں داخل نہ ہوگی، جمہور احناف امام زفر کی بیان کرنا اہل سنت کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کہہ سکتا یعنی حد ہے مگر ساتھ کی حد ہے یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو وضو کے حکم سے ساقط ہے اور وہ بغل کی طرف والا حصہ ہے لہذا ساقط حصہ محدود ہوا تو ہم کہیں گے کہ کوئی ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم (اور حکم عدم غسل ہے یعنی بغل کی طرف والے حصہ کا نہ وضو) کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد ہے حد محدود میں داخل نہیں ہوتی، دیکھئے امام زفر نے یہی کئے ہوئے وضو مان کر اس پر یہ حکم لگا دیا کہ وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی اسی احادیث کا وضو فرض نہ ہوگا ہم نے اس حکم اور منسوخ کو رد کر کے دوسرا حکم بیان کیا کہ کوئی چونکہ حد ہے (حد ساقط) اس لئے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ساقط کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی ہاتھ کے اس حصہ کے تحت داخل نہ ہوگی جس کو وضو نہیں جاتا لہذا دوسری قسم خود بخود متعین ہوگئی کہ کوئی منسوخ حصہ کے تحت داخل ہوگی، اور اس کا وضو ہاتھ کے وضو نے کی طرح فرض ہوگا، دیکھئے ہمارا بیان کہ وہ حکم تمام زفر کے بیان کردہ حکم کے بالکل برخلاف ہے یعنی امام زفر فرماتے ہیں کہ کوئی غسل کے تحت داخل نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ داخل ہوگی اور اس کا وضو فرض ہوگا لہذا کوئی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

وَكذلك يقال صوم رمضان صوم فرضي فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء فلنا صوم الفرضي لا يجوز بدون التعيين إلا أنه وجد التعيين هنا من جهة الشرع وإن قال (الشافعي رحمه الله تعالى) لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء فلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين إلا أن التعيين لم يثبت من جهة الشرع في القضاء فلذلك يشترط تعيين العبد وهنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد.

**Figure 1**

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ اسباقہ میں قول ہو جب عقدہ کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے (یعنی اس میں شفعی کی طرف سے صوم رمضان میں تعیین نیت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں) کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہذا وہ (صوم رمضان) بغیر تعیین کے جائز نہ ہوگا جیسا کہ قضاء (یعنی جس طرح قضاء روزہ بغیر تعیین نیت کے درست نہیں ہوتا) اور احناف کہیں گے کہ (واقعہ) فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا ہے مگر یہاں (روزہ رمضان میں) شریعت کی جانب سے تعیین مانی گئی اور اگر اسامعانی نے فرمایا کہ رمضان کا روزہ بندہ کی جانب سے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء

(کہ قضاء کا روزہ بغیر بندہ کی تعمین کے جائز نہیں ہوتا) ہم احناف کہیں گے کہ فقہاء بھی تعمین کے جو فرض نہیں ہوتی مگر قضاء کے اندر تعمین شریعت کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتی (وہی جہ سے) یعنی شریعت کی جانب سے تعمین نہ ہونے کی وجہ سے) (بندہ کا) (قضاء کے روزہ کو) تعمین نہ شرط ہوگا اور یہاں بھی رمضان کے روزہ میں شریعت کی طرف سے تعمین پائی گئی وہی بندہ کا تعمین کرنا شرعاً نہ ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قول ہو رہا ہے لعلہ کی دوسری مثال بیان فرمادے ہیں پہلے آپ حضرات ایک کتب پر مشتمل جامع فرمائیے پھر مصنف کی عبارت کی تشریح کیا جائے گی اس مسئلہ سے کہ رمضان کا روزہ مطلق روزہ کی نیت سے ادا ہو جائے گا یا خاص رمضان کی نیت ضروری ہوگی احناف فرماتے ہیں یہ مطلق نیت کافی ہے دلیل آئے آری ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ خاص رمضان کے روزہ کی نیت نہ ضروری ہے اب مصنف کی عبارت کی تشریح بلا حقد فرمائیں امام شافعی کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، ہذا لہ کے لئے تعمین ضروری ہوگی اور وہ بغیر تعمین کے جو تراویح درست نہ ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ بغیر تعمین کے جو فرض نہیں ہوتا دیکھئے اور یہی لفظی کے اس قیام میں رمضان کا روزہ مقیم اور قضاء کا روزہ مقیم علیہ ہے اور علیہ جاننا روزہ کا فرض ہونا ہے اور تمام اس روزہ کا بندہ کی جانب سے تعمین کرنا ہے، اہم احناف ان کی علت کو تسلیم کرتے ہیں مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتے یعنی یہ کہہ سکتے ہیں کہ صوم فرض بغیر تعمین کے جو فرض نہیں ہوتا مگر چونکہ شریعت کی جانب سے تعمین ضروری ہے، چنانچہ حدیث ہے اذا اتملخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی جب شعبان گزر جائے تو پھر کوئی روزہ نہیں مگر صرف رمضان کا لہذا جب شریعت کی طرف سے صوم رمضان کے لئے تعمین موجود ہے تو پھر اس کو بندہ کا تعمین نہ ضروری نہ ہوگا (یہی وہ قسم ہے جس کا نام شافعی نے اثبات کیا تھا اور ہم نے اس کا انکار کر دیا کہ رمضان کے روزہ کو جو روزے نزدیک بندہ کا تعمین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت کافی ہے) (وہی قال لا یحوز علیہ اور تراویح شافعی یہ کہیں کہ جس طرح قضاء روزہ کے اندر بندہ کی طرف سے تعمین ضروری ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی بندہ کی طرف سے تعمین ضروری ہے بعض شریعت کی تعمین کوئی نہیں ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ فقہاء روزہ کو بغیر بندہ کی تعمین کے اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ باب شریعت کی وجہ سے تعمین موجود نہیں ہوتی لہذا بندہ کی تعمین شرط ہوگی لیکن صوم رمضان کے اندر تو شریعت کی جانب سے تعمین موجود ہے لہذا بندہ کی تعمین شرط نہ ہوگی بلکہ شریعت کی تعمین کافی ہوگی لہذا شریعت کی تعمین بندہ کی تعمین سے بڑھ کر ہے لہذا اندر سے یہ نکلا کہ چونکہ رمضان کے ایام میں دوسرے روزوں کا استعمال ہی نہیں ہے تو ہم مطلق نیت کافی ہے برخلاف قضاء کے روزوں کے کہ ان کے لئے شریعت کی جانب سے پورے کئی وقت تعمین نہیں ہے اور ان ایام میں علاوہ قضاء کے نہ تو نفل، نہ تراویح، نہ روزوں کا بھی خیال ہے اس لئے فقہاء رمضان کے لئے نہ تو تعمین نیت کرنا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَتَوَعَّانِ احْتِصَانًا أَنْ يَحْتَمِلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعْتَمِلُ عِلَّةً لِنَحْتِكُمْ فَقُولُوا لِذَلِكَ الْحَكْمِ وَبَيِّنَا فِي الشَّرْعِيَّاتِ خَيْرِيَّاتُ الرِّسْوَا فِي الْكَيْفِ يُوجِبُ خَيْرِيَّاتُ فِي الْقَلْبِ كَمَا تَلَمَّحْنَا فِيهِ حَرْمُ نَبْعِ الْمُحْتَمِلِ مِنَ الطَّغَامِ بِالْحَقِيقَتَيْنِ بِنَهْ لَقْنَا لَا نَلِ خَيْرِيَّاتُ الرِّسْوَا فِي الْقَلْبِ يُوجِبُ خَيْرِيَّاتُ فِي الْكَيْفِ كَمَا تَلَمَّحْنَا.

### تشریح

اور ہر حال قلب تو کسی کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ مستعرض از چیز کو جس کو معتدل نے طبعی حکم بتایا ہے اس حکم کا معمول قرار دیدے اور قلب کی اس قسم کی مثال مسائل شرعیہ میں (یہ ہے کہ) کثیر مقدار میں روایا جاری ہوا قلیل مقدار میں بھی رہا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثنان (یعنی مواد چاندی کی ہمہ جس کے ساتھ بیچ کر کثیر میں روایا کو ثابت کرتا ہے تو کثیر مقدار میں بھی روایا کو ثابت کرتا ہے) پس ایک بھی کھانے کو دو بھی کھانے کے بعض فروخت کرنا حرام ہوگا، ہم احکام کہتے ہیں کہ نہیں (یعنی جو آپ نے فرمایا مسئلہ کی طرح نہیں ہے) بلکہ قلیل مقدار میں روایا کا جاری ہونا جو اس کے کثیر مقدار میں جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثنان (کہ جس طرح قلیل مواد چاندی میں روایا جاری ہوتا ہے تو کثیر میں بھی جاری ہوتا ہے)

**تشریح** یہاں سے مصنف ان اٹھ اعتراضات میں سے تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف اس عبارت سے قلب اور اس کی قسموں کو بیان کریں گے، پہلے آپ حضرات قلب کے لغوی معنی اس میں ملاحظہ فرمائیں کہ عبارت کی تشریح کی جائے گی، لغت میں قلب کے دو معنی آتے ہیں۔ کسی چیز کے اوپر کے حصہ کو یعنی اوپر کے حصہ کو اوپر کر دینا جیسے لباس کو اندھا کر دینا۔ ۲۔ کسی چیز کے باطنی حصہ کو ظاہر اور ظاہری حصہ کو باطن کر دینا جیسے کرت یا جراب کو الٹ کر دینا وغیرہ۔ دونوں معنی کا سبب ایک ہی ہے کہ کسی شے کو اس کی دیکھی حالت کے برخلاف کر دینا، اسی طرح قیاس میں قلب دو معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہی اس کے اصطلاحی معنی ہیں اور دونوں معنی کا سبب اور غلاماً ایک ہی ہے یعنی تغییر الدلیل الیٰ حبیبہ بخلاف القیٰ مکان علیہا (دلیل کو اس کی پہلی حالت کے خلاف کسی حالت پر پھیر دینا) مصنف نے قلب کی دو قسمیں بیان کی ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ معتدل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا تھا مستعرض اس کو معتدل قرار دے اور معتدل نے جس کو معتدل قرار دیا تھا مستعرض اس کو علت قرار دے اس کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ دکر میں اور وہ یہ ہے کہ ایک منجلی خدام مثلاً بیوی وغیرہ کو دو منجلی خدام کے بدل میں فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز۔ اب دلیل بغور ملاحظہ فرمائیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ کھانے کی کثیر مقدار میں روایا جاری ہونا قلیل مقدار میں روایا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اگر کثیر مقدار میں گندم کو گندم کے عوض میں بیچنا تو کسی دنیاوی حرام ہوئی کیونکہ کسی دنیاوی روایا کو لاتی ہے اور روایا حرام ہے قرآن میں ہے اسلٰ اللہ البیع وحرم الفربوا البذاہب کثیر

مقدار میں رواجِ حرام ہے اور بالاتفاق حرام ہے نہ کھانے کی قلیل مقدار میں بھی، رواجِ حرام ہو گا جیسا کہ اثنان کے اندر یعنی سو، چاندی کی کثیر مقدار کو ہم جنس کے ساتھ پیچنے کے وقت رواجِ حرام ہوتا ہے تو قلیل مقدار یعنی ایک تولہ میں بھی بالاتفاق رواجِ حرام ہوتا ہے گویا اثنان کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں بالاتفاق رواجِ حرام ہے تو اسی طرح طعام کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں رواجِ حرام ہو گا کیونکہ دونوں میں صحت جامع ان (طعام اور سو، و چاندی) کا سوال رواجِ حرام سے ہوتا ہے، لہذا جب کھانے کی قلیل مقدار میں رواجِ حرام نہ ہو گا تو نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک منھی کھانے کو دوسری منھی کھانے کے بعض ضرورت کرنا حرام ہو گا۔

دیکھئے امام شافعی نے کثیر مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کو علت قرار دیا ہے اور قلیل مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کو معلول مگر احناف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ قلیل مقدار میں رواجِ حرامی ہو کر کثیر مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثنان کے اندر قلیل مقدار میں رواجِ حرامی ہونا کثیر مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کو ثابت کرتا ہے، لہذا اکثر مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کی علت قلیل مقدار میں رواجِ حرامی ہونا ہے اور شریعت کے اندر طعام وغیرہ کے سلسلہ میں قلیل مقدار نصف صاع سے شروع ہوگی (یعنی طعام کی قلیل مقدار نصف صاع ہے نہ کہ اس سے کم) کیونکہ گندم وغیرہ مکئی فی ہے اور شریعت میں کس کے لئے نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے کہ بندہ قلیل گندم و اس پیمانہ سے کھلی کر کے مساوات کر سکے، لہذا جب نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے تو ہر ایک منھی گندم و دوسری منھی گندم کے بعض بیچنا حرام نہ ہو گا، کیونکہ اگر بندہ کو کس مقدار میں بھی مساوات کا حکم دیا جائے اور رواجِ حرام رکھ جائے تو عاجز کو حکم کرنا لازم آئے گا لہذا نصف صاع طعام میں تو رواجِ حرام ہو گا مگر اس سے کم مقدار میں حرام نہیں ہو گا، برخلاف اثنان کی قلیل مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کے کہ سو، و چاندی موزنی اشیاء میں سے ہیں اور سو، و چاندی کے ایک تولہ کو وزن کرنے کے لئے پیمانے موجود ہیں اس لئے اثنان کے اندر تو ایک تولہ میں بھی رواجِ حرام ہو گا (دیکھئے امام شافعی سے کثیر مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کو علت قرار دیا تھا، ہم نے اس کو معلول قرار دیا اور امام شافعی نے قلیل مقدار میں رواجِ حرامی ہونے کو معلول قرار دیا تھا ہم نے اس کو علت قرار دیا)

وَمَثَلُكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُتَلَحُّجِّ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اِتْلَافِ النَّفْسِ يَوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ الْخُرْفِ  
كَالضَّيْدِ لَمَّا نَلَّ حُرْمَةَ اِتْلَافِ الْخُرْفِ يَوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالضَّيْدِ اِذَا جُعِلَتْ  
مَقْلُوْلُهُ لِمَنْ اَنْتَحَكِمُ لَا يَنْفِي عَنْهُ لَهٗ لَا مَسْبَحَ اِلَّا اِنْ يَكُوْنُ الشَّيْءُ اِلَّا جَدُّ عِلَّةٍ لِّلشَّيْءِ وَمَقْلُوْلُهُ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ ماہد میں قلب کی مثال اول کی طرح) حرم میں نہ لینے والے مباح الدم شخص کے مسئلہ میں (امام شافعی کا یہ قول ہے) کہ اختلاف نفس جتنی جاتا ہے بارڈالنے کا حرام ہو، اختلاف طرف یعنی اختلاف عضو کے

حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، بھڑکنا (ایک قسمی ہے) بلکہ اطلاق طرف کا حرام ہونا اطلاق نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، ایسی جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول قرار دینا چاہیے تو اب وہ علت اس حکم کی علت نہیں رہے گی اس بات کے بعد اس کی وجہ سے کٹنے کی علت بھی ہو رہی ہوگی اس کا معلول بھی ہو رہا ہے۔ یہاں سے مصنف نے یہی مثال بیان فرمادہ ہے جس پر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے مہرم میں چاہ کر لے کر جائے دفعہ کے نزدیک اس کو وہ دہرم میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا (کیونکہ قرآن میں ہے وَمَنْ دَخَلَ كَانَ امْنًا) چنانچہ میں اہل سنت پر چھوڑ دیا جائے گا کہ وہ دہرم سے باہر اس کو قصاص میں قتل کیا جائے اور نام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کو دہرم میں ہی قتل کر دینا جائے گا اور قیاس یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح اگر کوئی شخص کسی کو قتل عضو ذکر مہرم میں پناہ حاصل کر لے تو اس سے بالاتفاق دہرم میں ہی بدست یہ جاتا ہے لہذا اسی طرح قتل کو قتل ہی قتل میں ہی کر دینا چاہئے گا کیونکہ علت ہر مہرم میں ایک ہی ہے یعنی جانتے اب مصنف کی عہدت کی شریعت کے امام شافعی فرماتے ہیں کہ خلاف نفس (جان سے مراد انا) کا حرام ہونا اطلاق طرف (کسی عضو کو تلف کرنا) کے خلاف ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار یعنی اس طرح کسی جانور کو دہرم کے اندر جان سے مراد انا حرام ہے تو اسی علت کی بناء پر اس کا کوئی عضو تلف کرنا بھی حرام ہے اور نفس و عضو کی حرمت متضمن علیہ ہے لہذا اسی طرح نفی بھی دہرم میں پناہ کرنا قتل کے مسئلہ میں خلاف نفس کا حرام ہونا علت ہے اور خلاف طرف کا حرام ہونا معلول ہے مگر چونکہ خلاف طرف بالاتفاق حرام نہیں ہے تو اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ خلاف نفس بھی حرام نہ ہوگا کیونکہ اگر علت جتنی خلاف نفس تو حرام سورہ معلول یعنی اطلاق طرف حرام نہ ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے تو اس صورت میں معلول جتنی عضو کا علت سے خلاف لازم آئے گا وہ وہاں سے نفی چل کر آئے گا کہ اس جگہ علت تو موجود ہے (یعنی اطلاق نفس کا حرام ہونا) مگر اس کا معلول موجود نہیں ہے (یعنی اطلاق طرف حرام نہیں ہے)

فلذا جلی المسح بھڑکنا امام شافعی کی بیان کردہ علت اور معلول میں قلب کرتے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مسئلہ اس کے برعکس ہے درود ہے کہ خلاف طرف کا حرام ہونا اطلاق نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اطلاق طرف کا حرام ہونا (جس کو امام شافعی نے معلول کہا تھا) علت ہے اور اطلاق نفس کا حرام ہونا (جس کو امام شافعی نے علت کہا تھا) معلول ہے جیسا کہ شکار کے اندر اسی طرح ہے کہ شکار کے کسی عضو کا حرام ہونا اطلاق طرف کا حرام ہونا اسی طرح اس کو جان سے مراد انا بھی حرام ہے مگر اب مغرب یہ کہہ سکتے ہیں کہ بھڑکنا دہرم رضیفہ کے نزدیک حکم کی طرف متعلق کا اطلاق طرف بھی حرام ہونا چاہئے جیسا کہ خلاف نفس حرام ہے کیونکہ معلول (مثلاً اطلاق نفس) علت کے تحت ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خلاف اطلاق طرف حرام ہونا پناہ ہے مگر یہ کہ خلاف جتنی علت اس کے درجہ میں ہیں اس لئے خلاف طرف کی حرمت ثابت نہ ہوئی بلکہ خلاف اطلاق نفس کے کہ وہ دہرم میں حرام رہے گا کہ قال اللہ تعالیٰ وَمَنْ دَخَلَ كَانَ امْنًا اور سورہ علقمیت میں ہے اَوْ مِمَّنْ بَرَّزَتْ سِحْرَانَا حرمنا امنا

اعتراف: جب قرآن کی آیت وَمَنْ ذَخَرَ كُنًّا مِثْلًا موجود ہے تو پھر امام ابوحنیفہؒ خلافہ طرف کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے اور امام شافعیؒ اختلافہ طرف، اختلافہ نفس کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے۔

جواب: امام ابوحنیفہؒ تو اختلافہ طرف کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کہ اطراف بخزل اموال کے ہیں اور اگر کوئی شخص کسی کام کوٹ کر حرام میں داخل ہو جائے تو اس سے حرم کے خدو ہی دو مال واپس لیا جاسکتا ہے لہذا نفس یعنی وَمَنْ ذَخَرَ كُنًّا اطراف کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف نفس کو شامل ہے اور اطراف بخزل اموال کے اس لئے ہیں کیونکہ ہر طرح مال آدمی کی خالصت کے لئے ہے اسی طرح یہ خود چاروں بھی خالصت نفس کے لئے ہیں اور امام شافعیؒ اختلافہ طرف و اختلافہ نفس کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کیونکہ حدیث ہے الْحَرَمُ لَا يَنْعِدُ عَصَبًا وَلَا فُلًا ایدم کہ حرم عاصم اور قصاص کے خوف سے بھگتے والے کو پناہ نہیں دیتا، مصاصیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ (الحریم لا یعد عاصباً) حدیث ہے ہی نہیں بلکہ اسی شرع کا قول ہے (تفصیل در نور امانور)

اعتراف: اگر کوئی شخص اختلافہ پر یہ اعتراف کرے کہ جب اطراف اموال کے درجہ میں ہیں تو پھر اختلافہ طرف بھی حرام نہ ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطراف صید غزلہ اس کی ذات کے ہیں کیونکہ چاروں کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ متوشل ہوتا ہے حالانکہ جانور اپنے عضو کے فوت ہونے کے بعد متوحش نہیں رہے گا لہذا جانور کے اندر اختلافہ طرف داخل نفس دونوں حرام ہیں۔

فَإِذَا بَطُلَتْ عَلَاقَةُ الْبَحْرِ معتقد تھے ہیں کہ جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول بنادیا جائے تو اب دولت اس حکم کے نئے علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شئی واحد ایک چیز کی علت بھی ہو اور معلول بھی ہو لہذا مسئلہ کا بیان کردہ حکم بلا علت باقی رہا۔

وَالشَّرْعُ النَّاسِي مِنَ الْغَلَبِ أَنْ يُعْطَلَ الشَّائِلُ مَا خُفِلَ لِمُعْطَلٍ عِلَّةٌ لَنَا أَذْنًا مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لِعِصَابَةِ الْبَلَدِ الْحُكْمِ قَبْلَهُ حُجَّةٌ لِلنَّاسِ نَعْدُ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعْطَلِ بِمَالِهِ صَوْمٌ وَمَنْعَانِ صَوْمٌ قَرَضٌ فَيَنْتَرِظُ النَّاسُ لَهُ كَالْقَضَاءِ فَلَمَّا كَانَ الصَّوْمُ قَرَضًا لَا يَنْتَرِظُ النَّاسُ لَهُ نَعْدُ مَا نَعْيُ الْيَوْمَ لَهُ كَالْقَضَاءِ .

### ترجمہ

”وہ قلب کی قسم تھی یہ ہے کہ اگر کسی اس وصف کو جس کو معلول نے اس حکم کے لئے علت بنایا ہے جس کا اس (معلول) نے دعویٰ کیا ہے اس حکم کی علت بنادے جس وہ وصف (اب) اس کے لئے حجت ہو جائے گا لہذا اس کے کہ وہ وصف (پس) معلول کے لئے حجت تھا، قلب کی قسم تھی کی مثال (یہ ہے کہ) رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، لہذا اس کے لئے تعین شرط ہوگی جیسا کہ قضاء (یعنی نقد و کار روزہ) ہم نے کہا کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لئے تعین شرط

دی ہوگی بعد اس کے کہ دن اس روزہ کے لئے تعیین ہو گیا ہو جیسا کہ قضاء۔

**تشریح:** یہاں سے صفت قلب کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں اور یہ ہے کہ معطل نے جس وصف کو اپنے دلوے کے مطابق قسم کی علت قرار دی تو سائل اسی وصف کو معطل کے بیان کردہ حکم کی ضد کی علت بنا دے لہذا پہلے وہ وصف معطل کے لئے جہت تھا مگر اب قلب کے بعد وہ وصف سائل کے لئے جہت اور دلیل بن جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ نام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہذا اس کے لئے تعیین نیت ضروری ہوگی جیسا کہ قضاء یعنی جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ فرض روزہ ہے اور اس کے لئے بالاختلاف تعیین نیت ضروری ہے تو اسی طرح رمضان کے روزہ کے لئے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی، دیکھئے امام شافعی نے روزہ کے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے اور اس علت کے نتیجہ میں روزہ کے لئے تعیین نیت کو ضروری اور شرط قرار دیا ہے گویا امام شافعی نے روزہ میں تعیین نیت شرط قرار دینے کی علت اس کا فرض روزہ ہونا یہ نہ کیا ہے اور قضاء روزہ پر روزہ رمضان کو قیاس کیا ہے اور علت جاسدہ ان کے نزدیک دونوں روزوں کا فرض ہونا ہے، ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے اس لئے اس کے لئے تعیین نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ اس کے لئے شرع کی طرف سے تعیین موجود ہے جیسا کہ حدیث ہے اِذَا تَسَلَّخَ لِمَعَانٍ فَلَا حُجْمَ اِلَيْهِ عَنْ رَمَضَانَ تَهْدِا رَمَضَانَ کے روزہ کے تعیین ہو جانے کے بعد اس کے لئے تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ کہ جب ایک بار شروع کر دینے سے وہ متعین ہو گیا تو اب وہ دوسری تعیین کا محتاج نہیں رہا، لہذا روزہ رمضان اور روزہ قضاء بعد متعین ہو جانے کے چرمان و متعین کرنے کی حریہ ضرورت نہیں ہے، دیکھئے امام شافعی نے جس وصف کو یعنی رمضان کے روزہ کے فرض ہونے کو جس حکم کی علت بنایا تھا یعنی اس روزہ کے لئے تعیین ضروری ہونے کی علت بنا دیا تھا، ہم نے اس وصف کو اس حکم کی ضد کی علت بنا دیا (یعنی ہم نے اس وصف کو رمضان کے روزہ کے لئے تعیین ضروری نہ ہونے کی علت بنا دیا) لہذا اب وہ وصف سائل معترض یعنی اختلاف کے لئے جہت ہو گیا جبکہ پہلے وہ وصف امام شافعی کے لئے جہت تھا۔

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَحَقٌّ بِهٖ اِنْ يَتَمَسَّكُ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعْطَلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمُعْطَلُ مُنْطَوًى اِلَى وَجْهِ الْمُتَعَارَفَةِ نَحْوَ الْأَصْلِ وَالْفُرُوعِ وَبِمَاكَلَةِ الْمُحَلِيِّ أَعْدَتْ لِلْإِبْدَالِ فَلَا يَجِبُ فِيهَا الرَّمَكُوهُ كَحِجَابِ الْإِبْدَالِ فَلَا لَوْ كَانَ الْمُحَلِيُّ بِمُزِيلَةِ الْبَابِ فَلَا يَجِبُ الرَّمَكُوهُ فِي حِلِّي الرِّجَالِ كَحِجَابِ الْإِبْدَالِ.

### ترجمہ

اور ہر حال عکس ہنس اس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ سائل معطل کی اصل (مقبس علیہ) سے اس انداز پر استنباط کرے کہ معطل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے اور عکس کی مثال، (یہ ہے کہ) زینبہ سے (یعنی

حوروں کے زیورات) استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جس طرح استعمالی کپڑے (کران میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے) ہمدانہ نے کہا کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کے مرتبہ میں ہوں تو (معمولاً) مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے (کہ مردوں کے استعمال میں آنے والے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس پر متوجہ ہونے والے پورے اعتراض یعنی عکس کو بیان کر رہے ہیں اور عکس کے لغوی معنی راہی اشیاء الی اللہ لاوانی کے ہیں یعنی کسی شئی کو اس سے پہلے طریقہ اور حالت پر لوٹا دینا اور اصطلاح کے اندر عکس کا مطلب یہ ہے کہ مائل یعنی معترض مصلح کی اصل (مقصد علیہ) سے اس طرح استدلال کرے کہ مصلح مقصود اور مقصود علیہ کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے عکس کی مثال شواہد کا یہ قول ہے کہ زیورات چونکہ استعمال کے لئے تیار کئے گئے ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جبکہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، دیکھئے امام شافعی نے زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کر کے یہ حکم ثابت کیا ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زیورات (مقصد علیہ) اور استعمالی کپڑوں (مقصد علیہ) میں ملے جامعا ان دونوں کا استعمال ہونا ہے، لہذا واجب ملے میں اشتراک ہے تو عکس میں بھی اشتراک ہوگا اور حکم زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے، اختلاف یہ فرماتے ہیں کہ اگر زیورات بخیر استعمالی کپڑوں کے ہیں تو پھر ان دونوں زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جن کو مرد استعمال میں لاتے ہوں (مثلاً سونے کی انگوٹھی سونے کی ٹخنیں وغیرہ) جیسا کہ مردوں کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، دیکھئے احناف نے مصلح کے مقصد علیہ (استعمالی کپڑے) سے اس طریقہ پر استدلال کیا ہے کہ مصلح اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو گئے اور مصلح نے فرمایا کہ فرع یعنی مردوں کے زیورات اور اصل یعنی استعمالی کپڑوں میں فرق ہے یہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے انہی لئے دونوں میں فرق ہے، وراہی فرق سے مردوں کے زیورات اور عورتوں کے زیورات میں بھی فرق ہو گیا کہ چونکہ عورتوں کے لئے زیورات کا استعمال حلال ہے تو ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا بھی صحیح ہے اور مردوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا لہذا عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور مردوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی (یہ امام شافعی کا مسلک ہے ورنہ احناف کے نزدیک مرد و عورت دونوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی)

الْبَلَدَةُ الْخَلْقِيَّةُ كَيْ تَبْلُغَ الْبَدَلَةَ مِنَ الْبِلَابِ رَوَاتُكَ الْإِسْتِمَالِي كَيْ تَبْلُغَ بِلَابَ.

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يَفْعَلَ الْعِلَّةُ وَصِفًا لَا يَلْبِثُ بِذَلِكَ الْحُكْمَ بِمِثَالِهِ لِيُفْلِحَ بِهِمْ



اسلامِ اُحد المؤمنین اِختلافِ البَیِّن طرأ علی النِّکاح فَبَقِيَہُ کَازِنًا وَاِذَا اُحْدُہُمُ وَاَحَدُہُمُ فَاِنَّہُ یُغْتَلُ الْاِسْلَامُ عَلَہُ لِرِوَالِ الْمَلَکِ قُلْتُ الْاِسْلَامُ عَہْدٌ غَاصِمًا لِلْمَلَکِ فَلَا یُتَّکُونُ مُؤَلَّکًا لِّی وَرِوَالِ الْمَلَکِ وَکَذَلِکَ فِی مَسْأَلَةِ کُلِّ الْمَعْرُۃِ اِنَّہُ مَرُۃً قَابِلٌ عَلَی النِّکَاحِ فَلَا یُجَوِّزُ لَہُ الْاِمْرَۃُ کُفْلًا لَوْ کَانَتْ نَحْوَ عُرَّةٍ لَّنَا فَوَصَّفَ مَخْرَیہُ عُرًا قَابِلًا یَقْتَضِیْ جَوَازَ النِّکَاحِ فَلَا یُتَّکُونُ مُؤَلَّکًا فِی غَدَمِ الْجَوَّازِ .

### توجہ

اور ہر حال میں وضع کیا اس سے مراد یہ ہے کہ عہد کی علت ایسے وصف کو بنادیا جائے جو اس عہد کے مناسب نہ ہو۔  
 مطالعہ الفیض موضع کی مثال زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے سلسلہ میں شائع کے اس قول میں ہے کہ دین و مذہب کا اختلاف نکاح پر واقع ہوا ہے لہذا یہ اختلاف نکاح کو قوسہ کر دے گا جیسا کہ حدیث زوجین کا مرتبہ ہو جانا (کہ مرتبہ ہونا نکاح کو قاسد کر دیتا ہے) کی مصلحت نے اسلام کو زوالِ ملک نکاح کی علت قرار دیا ہے، ہم اختلاف نے کہا کہ اسلام ملکیت کے لئے محال ہو کر مہجور (مصراف) ہے لہذا اسلام (یعنی احادِ زوجین کا اسلام لانا) زوالِ ملک میں مؤثر نہ ہوگا، و کذلک اور اسی طرح (یعنی مستند سابقہ میں فیاض موضع کی مثال کی طرح) غلطی حرم کے مسئلہ میں (شائع کا یہ قول) کہ کوئی شخص ایسا آزاد ہو جو حرم سے نکاح کرنے پر قہور ہو اس کے لئے باندی جائز نہ ہوگی (یعنی اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا) جیسا کہ اگر اس کے تحت یعنی اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو (کہ نکاح میں آزاد عورت کے سوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا) قلنا الفیض ہم اختلاف نے کہا کہ اس مانع کا قہور قہور ہونے کا وصف جو از نکاح کا قہور نہ کرنے ہے پس وہ وصف (کو قہور قہور) عدمِ جواز نکاح میں مؤثر نہ ہوگا۔

**تشریح** یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے پانچویں مترشح کو بیان کر رہے ہیں اور وہ مترشح فیض موضع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ مگر مغل کا یہ قیاس اصل موضع میں ہی قاسد ہوتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ فیض موضع سے مراد یہ ہے کہ عہد کی علت ایسے وصف کو بنادیا جائے جو اس عہد کے مناسب نہ ہو جیسا کہ حدیث زوجین کا مرتبہ ہو جانا (کہ مرتبہ ہونا نکاح کو قاسد کر دیتا ہے) کی مصلحت نے اسلام کو زوالِ ملک نکاح کی علت قرار دیا ہے، ہم اختلاف نے کہا کہ اس مانع کا قہور قہور ہونے کا وصف جو از نکاح کا قہور نہ کرنے ہے پس وہ وصف (کو قہور قہور) عدمِ جواز نکاح میں مؤثر نہ ہوگا۔  
 پہلے سے قہور اور اختلاف دین اب اسلام لانے کی وجہ سے قہور میں آیا ہے لہذا یہ اختلاف دینا جو اسلام لانے سے پیدا ہوا ہے زوجین کے مابین نکاح کو قاسد کر دے گا جیسا کہ اگر سہیل بیوی دونوں مسلمان ہوں پھر کوئی ایک مرتبہ ہو جائے تو چونکہ زوجین میں سے کسی ایک کے مرتبہ ہو جانے سے اختلاف دین ہو جاتا ہے لہذا نکاح قہور قاسد ہو جائے گا دیکھئے امام شافعی نے فیض موضع کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی زوجین میں سے کسی ایک کا اسلام لانا جو سہیل نکاح کے مناسب نہیں ہے کیونکہ اسلام تو ایک ایسا وصف ہے جو ملکیتوں اور حقوق کا قہور ہوتا ہے نہ کہ ملکیتوں کو زائل کرنے والا، لہذا اسلام لانا

زوالی ملک میں مشرک ہوگا یعنی فساد نکاح کی نسبت احد اثر و چین کے اسلام لانے کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ احکامات مسلمان کے یہ ہے کہ احد اثر و چین کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام لے لے تو سابقہ نکاح برقرار رہے گا اور اگر وہ چین میں سے دوسرے اسلام لانے سے انکار کر دے تو فساد نکاح کی نسبت اسلام لانے سے انکار کی طرف کی جائے گی و کمنکاح لمی مسئلہ البیع اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سزاوار ہو اور حرم سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کر: جائز نہ ہوگا جس طرح اگر کسی کے نکاح میں پہلے سے حرم ہو تو اس کے لئے اب باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں حرم کی توہین ہے اور کھینچا ام شافعی نے باندی سے عدم جواز نکاح کی علت ایسا وصف فرمادیا ہے یعنی ناک کا آزاد بننا، قادر علی انکاح برہنہ جو اس حکم کے مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی ناک کا آزاد اور قادر علی انکاح ہونا جواز نکاح کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ عدم جواز کا، ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص آزاد ہوگی ہے، نکاح اور وہی کی قدرت بھی رکھتا ہے تو اس وصف کے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے لئے نکاح کے جواز کا حکم دیا جائے نہ کہ عدم جواز کا ہذا وصف (کھونا حواً غداً) عدم جواز نکاح میں مشرک نہ ہوگا، لہذا خلاف کے نزدیک اگر صورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوافع کے نزدیک جائز۔

وَأَمَّا الْفَضْلُ فَبَعْلٌ مَا يُفَادُّ الْوُضُوءَ، فَهَذِهِ قَبْضُهَا لَهَ الْبَيْتِ كَالْتِمِمْ فَلَمَّا بَقِيَ بَعْلُ الثَّوْبِ وَالْإِنْفَاءِ.

### ترجمہ

اور سہر عالی نقض تو جیسا کہ کہا جائے کہ وضو طہارت ہے لہذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ ترجمہ ہمارے کہا کہ یہ حکم (وضو کے طہارت ہونے کی بنیاد پر اس کے لئے نیت شرط ہونا) کپڑا اور برتن کے نقض سے نوت جائے گا۔  
تشمیر: یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے چھ اعتراض کو بیان کر رہے ہیں یعنی نقض کو، نقض کا مطلب یہ ہے وہ وجود العلۃ و تخلف الحکم عن، یعنی علت کے موجود ہونے سے حکم کا موجود ہونا جس معترض حکم کی دلیل تو یہ کہ باطل کر دے کہ جس چیز کو آپ نے حکم کی علت قرار دیا ہے وہ چیز علت بننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ بعض مواقع میں ایسا ہی صحت ہو سکتا ہے مگر حکم موجود نہیں ہے، مظلوم ہوا کہ وہ چیز علت بنی نہیں ہے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت ہے لہذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ ترجمہ طہارت ہے اور اس سے لئے بالاعتدائی نیت شرط ہے یعنی وضو اور تحم دونوں حدت ہیں تو جیسے ترجمہ میں نیت ضروری ہوتی ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت ضروری ہوتی کیونکہ جب علت یعنی طہارت ہونے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی دونوں شریک ہوں گے اور حکم ان کے لئے نیت کا شرط ہونا ہے، ہم بطور نقض کے یہ سچے ہیں کہ آپ کی یہ دلیل اس بات سے نوت جائے گی کہ دیکھو ناک کپڑا اور

تاپاک برتن کا دھنا بھی طہارت ہے مگر اس کے لئے نیت شرط نہیں ہے حتیٰ علت (طہارت) کے ہوتے ہوئے حکم (نیت) کا شرط ہونا) مگر جو نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ دھو کر کے اندر صرف اس بنا پر کہ وہ طہارت ہے اس کے لئے نیت ضروری ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ ہر طہارت کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

اللفظ: اَلْوَدَّاءُ بِرَتْنٍ مَجْعِ اَيَّةٍ مِّنْ اَشْيَءٍ اَوْ اَنَّى

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَمَثَلُ مَا يُقَالُ الْمَسْجُ رُخْمٌ لِّىْ اَتَوَضَّؤُا فَيُسْنُ ثَمَّيْتُهُ كَالْفِصْلِ قُلْنَا الْمَسْجُ رُخْمٌ فَلَا يُسْنُ ثَمَّيْتُهُ كَمَسْجُ الْخُفِّ وَالْثَمِيمِ

### ترجمہ

اور ہر حال معارضہ تو جیسا کہ کہا جائے کہ مسج وضو میں رکن ہے لہذا اس کو تین دفعہ نہایت سنت قرار دیا جائے گا جیسا کہ مفصل اعضاء (کہ اس میں تثلیث سنت ہے) ہم نے کہا کہ مسج رکن ہے جس مسج کو تین دفعہ کرنا مستون نہیں ہوگا جیسا کہ مسج سوزہ اور مسج درجیم (کہ وہ بھی رکن جیسا مگر ان میں تثلیث مستون نہیں ہے)

توضیح: یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے ستر میں اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ معارضہ ہے، معارضہ کا مطلب یہ ہے کہ وہی ان باتوں السائل بدلیل آخر یعنی حکم دلیل المعقل یعنی مسائل مفصل کے مقابلہ میں ایسی دلیل پیش کرے جس سے معقل کے رد میں کے خلاف حکم ثابت ہو جائے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو کے اندر سج رکن ہے جیسا کہ ہاتھ بچہ وغیرہ کا دھنا رکن ہے تو اس میں صرف ہاتھ بچہ وغیرہ کو تین دفعہ دھنا مستون ہے اس طرح سر کے سج کو بھی تین بار کرنا مستون ہوگا اور حدت یا مسودوں کا رکن ہونا ہے، ہم احناف بطور معارضہ کہتے ہیں کہ ہر کا مسج رکن ہے جیسا کہ سوزہ پر مسج کرنا اور تجیم میں پیر اور ہاتھ کا مسج کرنا تین دفعہ اس میں صرف سوزہ کے سج میں اور تجیم کے اندر سج میں ہا، جو رکن ہونے کے تثلیث مستون نہیں ہے الیٰ عرجہ سر کے سج میں بھی تثلیث مستون نہ ہوگی، اچھے احناف نے ایسی دلیل پیش کی ہے کہ جس سے معقل کے رد میں کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہو گیا (یعنی سج اس میں تثلیث مستون نہ ہوا) تنقہ اور معارضہ میں فرق، تنقہ نفس وکیل سے بلان کو جہت کرنا ہے اور وہ دھو کر صرف علم کو منع کرتا ہے۔

نوٹ: مصنف نے فرق کو بیان نہیں کیا یعنی احوال میں آٹھ اعضا میں شمار کرائے تھے مگر مصنف نے صرف سات کی وضاحت کی اور فرق کو چھوڑ دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کابین اہل نجوم الخواشی ص ۵۵ میں گذریا ہے۔

اللفظ: فَيُسْنُ مَضَارِعَ مَسْجٍ (ن) السَّنَةُ طَرِيقَةُ مَقَرَّرَةٌ

فصل الثَّامِسُ بِمَعْلَى سَبْتِيَّةٍ وَبَيِّنَاتٍ بَعْلِيَّةٍ وَبَوَاحِدَةٍ عَنْ شَرْطِهِ فَانْشَأَتْ مَا يَكُونُ حَرْفَةً اَلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةِ تَحَاكُّمِ بَنِي لَهْمَةٍ سَبْتٍ لِلْمَضْرُوبِ اَلَى تَنْفَعِدِهِ بِوَاسِطَةِ الْخُفِّ وَالْجَنْبِ سَبْتٍ

لَبْرُصُولٍ إِلَى الْمَاءِ بِالْأَذْلَاءِ فَعَلَنِي هَذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحَكْمِ بِوَاسِطَةِ بَسْنِي سَبَّ لَه  
 شَرَعًا زَيْتُنِي الْوَاسِطَةُ عِنْدَ بَنِي قَيْسٍ فَفُتِحَ بَابُ الْأَصْطَبِلِ وَالْفَقَصِ وَخُلِيَ قَبْلَهُ الْغَدِ فَإِنَّ سَبَّ  
 لِلشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ تَوَخَّذَ مِنْ الْقَذَابَةِ وَالْكُفْرِ وَالْعَبْدِ

### توضیح

فصل پنجم (عقلم شرقی) اپنے سب کے ساتھ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود  
 کے وقت پایا جاتا ہے جس سبب سے جو کسی واسطہ کے ساتھ کسی شے (عقلم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جیسے راستہ، جس راستہ  
 پہنچنے کے واسطہ سے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور (اسی طرح) وہی ذہول والے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا سبب اور  
 ذریعہ ہے فعلیٰ ہذا الخ جس اس تقریر مذکور کی بنا پر وہ چیز جو کسی واسطہ سے عقلم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کا  
 نام سبب رکھا جاتا ہے اور واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے مثلاً الخ سبب کی مثال اصطبل اور غمرہ کا دروازہ کھولنا اور غلام  
 کی زنجیر کو کھولنا ہے کیونکہ ان دونوں (شیئیات) میں سے ہر ایک ایسے واسطہ کے ساتھ جو پانی، غلام اور پرندہ کے طرف  
 ہونے کا سبب ہے کہ جو واسطہ جو پانی، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے (اور وہ جو پانی اور غلام کا چل کر اور پرندہ کا  
 اڑ کر جانا ہے اور تکلف ہوتا عقلم ہے)

توضیح جب مصنف دائرہ شرع حقی، اصولی اور بعد (قرآن و سنت و اجماع و قیاس) کے بیان سے فارغ  
 ہو گئے تو آپ حضرات یہ بات جان لیں کہ ان اہل راہ سے ثابت ہونے والا عقلم کئی چیزوں سے تعلق رکھتا ہے  
 چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ عقلم اپنے سب کے ساتھ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے  
 پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے وہ عقلم تین چیزوں سے تعلق رکھتا ہے سبب، علت و شرط۔

عزیز طلبہ آپ حضرات ذیل صریحاً ذکر کرنے کے بعد ان چیزوں کی عینہ و معنی و تقریفات یاد کریں چنانچہ مصنف  
 نے سبب کی تعریف یہ کی ہے کہ سبب وہ امر ہے جو واسطہ کے ساتھ کسی شے (یعنی عقلم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور اس واسطہ کو کہ جو  
 سبب اور عقلم کے درمیان ہوتا ہے علت کہتے ہیں، لہذا علت کی تعریف یہ ہوگی کہ علت وہ امر ہے کہ جو واسطہ عقلم تک  
 پہنچائے (یعنی جس سے عقلم کا تقاضا ہوتا ہے) اور علت عقلم میں مؤثر ہوتی ہے) اور شرط وہ امر ہے جس کے وجود پر عقلم کا  
 وجود صحت سے سبب اور علت کی مثال دیتے ہوئے مصنف کہتے ہیں کہ جیسے راستہ چلنے کے واسطے سے منزل مقصود تک  
 پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے مثلاً اگر کوئی شخص سڑک پر چل کر اپنے گھر جائے تو سڑک سبب ہے اور چلنا علت ہے اور گھر  
 پہنچنا عقلم ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے نہی میں ڈوب جائے کہ کنوئیں میں ڈوبنے کا سبب ہے اور اس میں ڈوبنا علت ہے اور پانی تک پہنچنا یعنی پانی کا صبر کرنا مقصد (عقلم)  
 ہے لہذا ہر وہ چیز جو کسی واسطہ کے ساتھ عقلم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو شرعاً سبب کہلائے گا ورنہ واسطہ کہ علت کہیں گے مثلاً  
 اصطبل اور غمرہ کے دروازہ کا کھولنا اسی طرح غلام کے ہاتھ جو سے زنجیر کھیلانے کی قطع اور تکلف ہونے کا سبب

ہے مگر بغیر واسطہ کے نہیں بلکہ ایک واسطہ کے ساتھ اور وہ واسطہ وہ ہے جو خود چوپایہ اور پرندہ اور غلام کی جانب سے پایہ نمایا اور وہ ان کا زور و غلبہ نہیں کر سکتا بلکہ زور و بازو کھولا سبب ہے اور ان حیوان (واب پرندہ و غلام) کا غلبہ کر بھگتا جاتا ہے اور تلف ہو تا حکم ہے اور چونکہ تمہیں کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے جیسا کہ ان کا بیان غمغریب آ رہا ہے تو مذکورہ مثالوں میں بھی حکم ٹھیک رہتا ہے۔ طیر اور غلام کے ضائع و تلف ہونے کی نسبت ان کے زور و غلبہ کر بھگتا جانے کی طرف ہوگی یعنی یہ کہیں کہیں کہ ان حیوان کے تلف ہونے کی علت اور بنیاد ان کا زور و غلبہ کر بھگتا ہوتا ہے لہذا مثال اور خبر و کار و زور کھسنے والا اور اس طرف غلام کی زنجیر کو کھسنے والا۔ ضامن نصف ان نہیں ہوگا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اب اور طیر و زور و زور کھسنے کے بعد نہ نکلیں بلکہ ایسی جگہ قائم رہیں جن اس طرح غلام زنجیر کھلنے کے بعد نہ بھاٹے بلکہ اپنی جگہ قائم رہے۔

وَالسَّبَّ مَعَ الْعَبَةِ إِذَا اجْتَمَعَ يَصَافُ الْحُكْمُ إِلَى تَعْلِيلِ دُونَ السَّبِّ إِلَّا إِذَا تَعَلَّزَتْ الْإِصَابَةُ إِلَى التَّعْلِيلِ فَيَصَافُ إِلَى السَّبِّ حَتِّيبٌ وَعَنْىٌ حَتَّى قَالَ أَصْحَابُهُ إِذَا دَفَعَ السَّكِينُ إِلَى ضَرْبٍ قَتَلْتَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ مَنَعَهُ مِنْ يَدِ الضَّرِيحَةِ يَضْمَنُ وَلَوْ خَفَلَ الضَّرِيحُ عَلَى دَابَّةٍ فَخَسِرَ هَا فَبَخَالَ بَعَثَهُ وَبَسْرَةً فَسَقَطَ رِمَاتٌ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ ذَلَّ إِنْسَانًا عَلَى قَابِ النَّمِيرِ فَمَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ لَقَتَهُ أَوْ عَلَى قَاعِلَةٍ فَطَعَّعَ عَنْهُمْ الضَّرِيحُ لَا يَحِبُّ الْقَتْلَانِ عَلَى الذَّانِ .

**Abstract**

اور جب سب علت کے ساتھ جمع ہو جائے (یعنی جن صورتوں میں سب اور علت دونوں جمع ہو جائیں جیسا کہ مذکور مثالوں میں سب اور علت دونوں جمع ہیں) تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سب کی طرف مگر جس وقت تکہر کی نسبت علت کی طرف نہ محدود ہو جائے تو اس وقت تکہر کی نسبت سب کی طرف کی جائے گی و علیٰ هذا الصواب راوی بناء پر (یعنی جب سب اور علت دونوں جمع ہوں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اور جب علت کی طرف نسبت نہ کرنا محدود رہو تو حکم کی نسبت سب کی طرف آتی ہے) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص بچہ دیکھ کر چلے دیتا ہے اور اچھا لڑکھچری سے اپنے نفس کو محفوظ کر ڈالے تو چھری دینے والا ضمانت نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچے کے ساتھ سے نہ کر جائے اور اس کو قحطی نہ ہو تو بچہ کے ہاتھ میں چھری دینے والا ضمانت نہ ہوگا اور اگر کسی آدمی نے کسی بچہ یا پیر پر چپکو سواری کیا اور بچے نے اس چپ کو چلا دیا یا کساد چپ یا دائیں بائیں کودنے لگا ور بچہ گزر کر مر گیا تو وہ اچھا بچہ یا پیر بٹھانے والا انسان نہیں ہوگا و لو غنایع اور اگر کسی آدمی نے کسی آدمی کی بیعت کے من پر رہنمائی کی (یعنی کسی آدمی نے چور کو مال وغیرہ کا پتہ بتادیا) اور یہ چور نے مال غیر کو کچھ ایسا یا اس غیر کے نفس پر زبردستی کی اور ان شخص سے اس غیر کو نقص نہ کر دیا یا کسی قافلہ کو رہنمائی کی اور اس نے اس قافلہ کو لوں پر راستہ کو قطع کر دیا یعنی قافلہ داروں کی ذاکرانی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہو گا۔



و هذا بخلاف المودع إذا ذل الشارف على المودعة فسرقتها أودت المصروع غيره على ضيق  
الحرم فقتله لأن وحب الشفان على المودع بإعتبار ترك الحفظ لأوجب عليه لا  
بالذلة وعلى المصروع ما مضى أن الذلة مخطوئة أخراجه بمسرفة فليس الطيب وليس  
الخطيب ليس به نكاح المخطوئة لا بالذلة إلا أن الحداية إنما ينقرو بحقيقة القتل وإنما  
فيلة فلا تخفى له الحوار إلا بفتح غير الحداية بمسرفة إلا عدما لم يباب الحراجه

### ترجمہ

اور یہ (مالیہ) غیر یہ نفسی غیر پر یا تو نہ کہ پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہونے کا حکم) مودع حتی امین کے  
برخلاف ہے کہ جب امین (دعیت کے مال پر چوری کی رہنمائی کرے) (یعنی امین) اخراج پر کو دعیت کے مال کا پتہ بتا دے  
کہ فلاں جگہ رکھا ہوا ہے) جس پر اس (دعیت کے مال) کو واپس لے کر یا غیر اپنے حق و حرم کے نکلے گا کہ پتہ بتا دے اور وہ غیر  
اس شکار کو مار دے (تو مودع پر اگر حرم پر ضمان واجب ہو گا) اس لئے کہ مودع (یعنی ضمان کا وجہ) جب ہو اس حفاظت مال کو  
ترک کرنے کی وجہ سے ہے تو اس پر واجب بھی نہ کہ (دعیت کے مال پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے) اور حرم پر (ضمان کا  
واجب ہونا) اس لحاظ سے ہے کہ شکار پر اداوت اور رہنمائی حرم کے حرم کے مسموع امور میں سے ہے جیسے خوشبو کا بازار  
کے کپڑے پہنا جائیں حرم مسموع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضمان ہو گا نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے مگر  
جہاں قتل کے متعلق ہونے کے ساتھ ثابت ہوئی اور ہر سال قتل سے پہلے تو اس رہنمائی کا کوئی قصہ نہیں ہے جہاں قتل کے اثر  
کے زائل ہونے کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسا کہ جراحت سے ناب میں رقم کا ضمان ہو جاتا (رقم کا بھر جاتا)

**تشریح** یہاں سے مصنف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں اس میں سے کہ سائل مذکور ہے یہ بات  
مصرع ہوئی کہ جب کسی حکم میں سبب اور صحت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت صحت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی  
طرف حالہ تم ہے (۱) قصوں میں ضروری نسبت بجائے علت کے سبب کی طرف کی ہے پہلی جگہ تو یہ ہے کہ اگر امین یعنی وہ  
فحص امین کے پاس امانت کا مال رکھتا ہے چور کو اس مال کا پتہ بتا دے اور چور اس مال (دعیت کو) چور سے جانے تو  
اس مسئلہ میں تمہارے نزدیک نہ (دعیت کی ہلاکت کی نسبت امین کے پتہ بتانے کی طرف کی جاتی ہے جو کہ محض سبب  
ہے اور امین ہی اس مال کا ضمان ہوتا ہے اور ضروری نسبت علت کی طرف نہیں کی جاتی یعنی چور کے چوری کرنے کی  
صحت، بلکہ قاعدہ کے تحت سے حکم کی نسبت صحت کی طرف آتی ہے پہلی یعنی چور کے چوری کرنے کی طرف (دوسری  
جگہ یہ ہے کہ اگر حرم نہیں کسی غیر حرم شخص کو یہ بتا دے کہ فلاں فلاں جگہ چھپا ہوا ہے اور غیر حرم شخص اس شکار کو مار لے تو  
تمہارے نزدیک ضمان شکار کا پتہ بتانے والے پر نہ کہ (جو کہ سبب محض ہے حالانکہ ضمان شکار کرنے والے پر آتا چاہیے  
کیونکہ شکار کرنا اس شکار کے قتل کی علت ہے اور حکم علت کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ فی الجواب۔

مصلحت فرماتے ہیں کہ مَنُوع پر ضمان تو ضرور واجب ہوگا مگر اس پر اس اعتبار سے ضمان نہیں آتا کہ اس نے مالی و دینیعت پر جو کچھ اطلاق دیا ہے بلکہ مَنُوع پر اس وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس حفاظت کو پامال کیا ہے جو اس پر واجب تھی یعنی امین کی بدولت واداری تھی کہ امانت کے مال کی حفاظت کرتا اور اس میں کسی طرح کی کمی نہ کرتا مگر امین نے از خود اس حفاظت کو ترک کر دیا اور مال و دینیعت پر نقدی کی کہ چور کو اس کا پتہ ملا دیا، لہذا اس نقدی کی بدولت ضمان واجب ہوگا نہ کہ شخص اس وجہ سے کہ اس سے حیب واقع ہوا ہے، اسی طرح غیر محرم شخص جس نے اپنے ملا و کو شکار کا پتہ بتلایا اس پر شخص اس وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا کہ اس سے حیب واقع ہوا ہے یعنی اس نے شکار پر رہنمائی کی ہے بلکہ اس وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے خلاف ایک امر ممنوع و محظور کا ارتکاب کیا ہے یعنی جس طرح خوشبو لگانا اور سنا ہوا کپڑا پہننا احرام کے منوعات میں سے ہیں اسی طرح نکاحات احرام شکار پر رہنمائی کرنا بھی احرام کے منوعات میں سے ہے لہذا غیر محرم پر ضمان کا واجب ہونا امر ممنوع و محظور کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے ہے نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے الا انہ العیالۃ الخ لیکن اتنی بات ملحوظ رہے کہ محرم کا شکار پر رہنمائی کرنا اگرچہ اس سے احرام کے محظورات و منوعات میں سے ہے اور اس محظور کا ارتکاب جناہت ہے لیکن یہ رہنمائی کرنا اس وقت جناہت ہے نہ کہ جبکہ وہ غیر محرم شخص حقیقتاً اس شکار کو مار ڈالے لہذا محض شکار پر رہنمائی کرنے سے محرم پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ جنوں اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ غیر محرم شخص اس شکار کو مار ڈالے لہذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے اس ایست اور رہنمائی پر کوئی عزم مرتب نہ ہوگا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ محرم نے جو جناہت کی ہے یعنی شکار پر رہنمائی کر کے پھر جو جناہت کی ہے اس جناہت کا اثر زائل ہو جائے مثلاً شکار چھپ جائے اور مومن ہو جائے لہذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم پر محض رہنمائی کرنے کی بنا پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا جیسے کہ باوجود جنت میں زخم کا سدھل ہونا: یعنی اگر کسی شخص نے کسی نوکر خیم لگا دیا اور زخم بھر گیا تو زخم کے بھر جانے اور اچھا ہو جانے کے بعد زخمی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ زخم کے بھر جانے کے بعد زخم لگا: بناہت اور جرم نہیں رہتا جس کی بنا پر ای طرح غیر محرم کے شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم کا شکار پر محض رہنمائی کرنا بناہت نہیں ہوگا۔

**حافظہ:** زخم میں قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل تدریجی باب رہنمایات میں دیکھیں جاسکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے ایسا زخم لگا دیا جو جان لیوا ہو تو زخم لگانے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر زخم نہ لگے ہو بلکہ زخم بھری ہو جائے اور زخم جو کیا ہو تو اب زخم لگانے والے سے زخم کا ستم اور تادیب نہیں لیا جائے گی بلکہ زخم لگانے والے کو تو پر کی جائے گی اور زخم بھرنے والے سے ایک عاریت شخص اس پر جو جرمات واجب کرنے والی واجب ہوگا اور اگر زخم کے زخم ویک اس شخص پر مالی اور دینیعت کی قسم کا حرج واجب ہوگا۔

وَقَدْ يَكُونُ السَّبُّ بِغَنَى الْعِلَّةِ فَيُصَافُ السَّخْمُ إِلَيْهِ وَامْتَلَأَ فِيمَا بَيْنَهُ الْعِلَّةُ بِالسَّبِّ وَيَكُونُ



الشَّيْبُ بِنِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لِعَائِنَةِ الْعِلَّةِ بِالشَّيْبِ فَيَكُونُ الشَّيْبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ  
بِضَافِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَلِهَذَا لَنَا إِذَا سَأَلْنَا فَاتْلَفَ شَيْئًا حَصَرَ الشَّائِقِ وَالْمُشَاهِدَ إِذَا اتْلَفَ  
بِشَهَادَتِهِ مَالًا فَظَهَرَ بَطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ حَصْرٍ لِأَنَّهُ ضَمِيرُ امْتِنَانٍ يُضَافُ إِلَى الشُّوْقِ وَقَضَاءِ  
الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَعِدُّ تَرْكَ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظَهْوَرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ  
عِنْدَهُ فَضَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِغَيْرِ تِلْكَ الْبَهِنَةِ بِغَضِّ الشَّائِقِ

### تشریح

اور بھی سب علت کے معنی میں ہوتا ہے ہم حکم کی اسی سبب کی طرف نسبت کی جائے گی اور اس کی مثال (یعنی  
سبب کے علت کے معنی میں ہونے کی مثال) اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب علت کے  
معنی میں ہو گا اس لئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوئی تو سبب علت علت کے معنی میں ہو گا ہذا حکم اسی سبب کی طرف  
منسوب ہو گا ولہذا الخ اور اسی وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسی سبب کی  
طرف منسوب ہوتا ہے (ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنگامہ میں اس جانور نے کسی شے کو تلف کر دیا تو  
ہنگامہ دانا ضامن ہو گا اور گواہوں نے کوئی مالی تلف کر دیا پھر گواہی سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا  
باطل مانا ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہو گا اس لئے کہ جانور کا ہنگامہ اور چرانے کی طرف منسوب ہو گا اور قاضی کا  
فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہو گا اس لئے کہ قاضی کے پاس عادل شخص کی شہادت کے ذریعہ ظاہر ہونے کے بعد  
قاضی کے لئے ترک نفاذ کی گنجائش نہیں ہوتی پس قاضی اس فیصلہ کرنے میں مجبور کی طرح ہو گیا جو گواہوں نے چاہئے (کہ  
وہ چلے پر ہجور ہے) کہا گئے والے کے نقل سے۔

تشریح: اس سے منصف نے بیان کیا تھا کہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف،  
اب یہاں سے منصف فرماتے ہیں کہ بھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے ہذا حکم اسی سبب یعنی علت کی طرف منسوب  
ہوتا ہے اور یہاں ہوتا ہے جہاں علت سبب سے پیدا ہوتی ہو لہذا یہ سبب علت کے درجہ میں ہو گا کیونکہ جب علت سبب  
سے پیدا ہوتی تو سبب علت علت کے معنی میں ہو گا یعنی یہ سبب اس مرتبہ کا ہے کہ ایک علت اس سے پیدا ہوتی ہے، لہذا یہ  
سبب علت کی علت ہے چنانچہ حکم اسی سبب (جو علت علت کے معنی میں ہے) کی طرف منسوب ہو گا۔ لہذا اس وجہ سے کہ  
سبب یعنی علت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ سے، ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنگامہ اور جانور  
نے اپنے سبب سے، اگر چاہئے جو سے رو نہ کر کسی شے کو تلف کر دیا تو اس شے کے نقصان کا ضامن سائق یعنی جانور کو  
ہنگامہ دانا ہو گا اسی طرح اگر گواہوں نے ایسی جھوٹی گواہی کے ذریعہ کسی کے مال کو تلف کر دیا تو تلف مال کے ضامن  
گواہوں کے مثلاً عمرو نے یہ یہ گواہی دیا کہ اس نے مجھ سے پانچ سو روپیہ لئے ہیں چنانچہ گواہوں نے یہ گواہی  
دی کہ عمرو نے یہ روپیہ سے پانچ سو روپیہ لئے ہیں، چنانچہ قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کے بظاہر حقی ہونے کی وجہ

سے زیادہ حکم دینے کے لئے کہ پانچ سو روپے والوں کو ہر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ میں نے جھوٹ بولا تھا اور  
 زید کے ذمہ عمرانی کوئی رقم نہیں تھی، اور دیکھئے قاضی صاحب نے اپنے فیصلے سے زید زید سے جو رقم عمر کو دلائی ہے وہ  
 باطل تلف ہو گئی کیونکہ گواہوں کے اپنی گواہی سے رجوع کر لینے کے بعد گواہی کا اصل ہونا غایب ہو گیا تو اس تلف شدہ مال  
 کا ضمانت گواہوں پر آئے گا، مصنف دونوں مسکوں میں سبب کی طرف غم کے منسوب ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے  
 فرماتے ہیں کہ لان مسر الدانۃ اربع یعنی چار سو روپے ہکانے کی وجہ سے جو مال تلف ہوا ہے تو اگرچہ چھٹا تلف مال کا سبب  
 ہے اور چاند چاند علت ہے مگر چاندور کا چاند اس کو پھلانے اور ہکانے سے پیدا ہوا ہے لہذا اہم کی نسبت یعنی تلف مال کی  
 نسبت اسی سبب یعنی علت کی طرف ہو گئی یعنی چاندور کو ہکانے کی طرف اور تلف مال کا ضمانت چاندور کو ہکانے والے پر ہی  
 آئے گا اسی طرح قاضی کے فیصلے سے جو مال تلف ہوا ہے تو قاضی کے اس فیصلہ کی نسبت شہادت کی طرف ہونی کیونکہ  
 قاضی کی عدالت میں مال شخص کی گواہی کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں اور  
 قاضی کو ترک بقضائی تنہا کسی نہیں تو اگرچہ فی حدی صیہ کا مال تلف ہونے کی علت قاضی کا فیصلہ ہے اور سبب گواہوں کی  
 گواہی ہے مگر یہ علت اسی سبب سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ گواہی مہیا ہو جانے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں  
 جیسا کہ چاندور ہکانے کے بعد چاند چاند پر مجبور ہے، لہذا عدالتی علیہ کے تلف مال کی نسبت ہجائے علت کے سبب کی طرف ہو گئی  
 یعنی گواہی کی طرف اور گواہ حضرات ہی اس مال کے ضامن ہوں گے یعنی دہائی کے بعد رہا مال گواہوں سے لیکر دی علیہ کو  
 دلویا جائے گا تاکہ اس کے بعد وہ حضرات اس طرح کی صیغہ حرکت نہ کریں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ گواہوں پر ضمانت واجب نہ  
 ہوگا کیونکہ گواہ تلف مال کے سبب ہیں اور قاضی مباشر ہے تو مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا اعتبار نہ ہوگا، واللہ اعلم۔ یہاں  
 قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور نہ ہو مضر ہے۔

نوٹ: مذکور کیا ہوا مال اس سے واپس نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ دو گواہوں کی وجہ  
 سے مکمل میں آیا ہے اگرچہ وہ گواہ جھوٹے تھے۔

فَمَ السَّبُّ لَمْ يَفْقَاهُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعْلِيلِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ نَبَسُوا لِأَخْرِ عَلَى  
 الْمُتَكَنِّفِ وَيَسْقُطُ بِهِ اعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبِّ وَمَقَالَةٌ فِي الشَّرَحَاتِ الْفَتْوَى  
 الْكَامِلِ فَإِنَّهُ لَمْ يَفْقَاهُ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدَثِ وَيَذَارُ الْإِنْتِزَاعُ عَلَى كَمَانِ  
 الزُّوْمِ وَكَذَلِكَ الْحَلُولَةُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا لَبِثَتْ مَقَامَ الرُّطْبِيِّ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الرُّطْبِيِّ وَيَذَارُ  
 الْحُكْمُ عَلَى جِهَةِ تَحْلُولَةٍ فِي حَقِّ كَمَانِ السُّمِّهِمِ وَالزُّوْمِ الْعِدَّةُ وَكَذَلِكَ السُّمُّ لَمَّا لَبِثَ مَقَامَ  
 الْمُنْقَطَعَةِ فِي حَقِّ الرُّحْصَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمُنْقَطَعَةِ وَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السُّمِّ حَتَّى  
 أَنْ السُّفْطَانِ لَوْ طَالَ فِي أَغْرَابِ مَمْلُوكِهِ بِفَقْطٍ بِهِ مَقْدَرُ السُّمِّ كَانَ لَهُ الرُّحْصَةُ فِي الْإِنْقِطَارِ  
 وَالْقَصْرِ

**Abstract**

پھر کبھی اصل مشقت کی حقیقت پر مضمحل ہونے کے بعد، ہونے کے وقت تکلف پر ممانعت کو امانت کرنے کی غرض سے جب کو صفت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس کا تصور کیا وجہ سے اصل علت کا تصور نہ ہو جاتا ہے اور عقلم کو سبب پر درگزر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال (سبب کو علت سمجھ کر قائم مقام کرنے کی مثال) شرعیات یعنی شرعی مسائل میں نوم کامل ہے (یعنی ایسی گہری بینند جو ستر نامہ اصل کی حد کو پہنچے نہ پائے) کیونکہ جب نوم کامل کو (تفصیل طہارت کے سلسلہ میں) حدیث شافعیہ اور حرج رتبے کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل حدیث کا اعتبار نہ تھا ہو گیا، اور اب انتقاضی عبادت کو کامل نیند پر دائر کیا جائے گا، اور اسی طرح یعنی کمالی نوم کے حدیث کے قائم مقام ہونے کی غرض سے خلوت مسجد کو سبب اولیٰ کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل اولیٰ کا اعتبار نہ تھا ہو گیا پس غلو پہ عمل مراد سے اذہم ہونے کے حق میں خلوت مسجد پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی خلوت مسجد کو اولیٰ کے قائم مقام ہونے کی غرض سے مسجد کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل مشقت کا اعتبار نہ تھا ہو گیا اور غلو (قصر صلوٰۃ، انظار صوم) کو نفس مغر پر دیکھ کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر یہ مشاد بنی ملکیت کے احکامات میں پکڑا گئے اس حال میں کہ بادشاہ اس عوام سے مقدار سفر کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے انظار صوم اور قصر صلوٰۃ میں رخصت حاصل ہوگی۔

تشریح۔ یہاں سے معصیۃ یا ان فراماتے ہیں کہ جب اصل علت پر مطلق ہو، حذر رہو، تکلف آئی پر موقوف ہو کر نہ کرنے کی غرض سے سبب کو مست کیے کا قائم مقام بنا کر حکم کا بدلہ اسی سبب پر رکھ جاتا ہے اور اصل علت کا اعتبار کرنا ساقط ہو جاتا ہے مثلاً آدم کا دل حدیث یعنی فروج سے روک کے قائم مقام ہے یعنی مضمون نے کی اصل علت حدیث یعنی فروج رہتا ہے مگر مومن کے دل کو اس علت پر مطلق ہو موقوف رہے۔ اور نیند و مشغولیت کا سبب ہے کیونکہ نیند کی حالت میں اعضا و اعضاء پڑھ لکھنے سے چھٹے کی راہ سے سہما ہو جاتی ہوئے کا احتمال رہتا ہے۔ لہذا اگر نیند جو اثناء غیضہ بہت کا سبب ہے حدیث کے قائم مقام ہوئی اور اصل حدیث کا اعتبار ساقط ہوئے گا۔

[illegible]

میں قضاء کرنا اور نماز میں قصر کرنا تو اس درخواست کی اصل علت مشقت ہے کہ سفر میں مشقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے قبلہ شریعت کی جانب سے اس کو اختیار صوم اور قصر صلوٰۃ کے حق میں درخواست حاصل ہو جاتی ہے یعنی مسافر کے لئے انظار صوم جائز اور قصر صلوٰۃ واجب ہو جاتا ہے مگر چونکہ مشقت پر مطلع ہونا حذر ہے لہٰذا یہ پتہ چلا نا بہت مشکل ہے کہ کس مسافر کو مشقت ہو رہی ہے اور کس کو تکلیف کیوں کہ لوگوں کے احوال اور عواض جدا جدا ہوتے ہیں تو سبب درخواست یعنی سفر و مشقت کے قائم مقام بنادیا گیا ہے لہٰذا اب حقیقی مشقت کا اعتبار سامنا ہو جائے گا اور حکم کا درجہ یعنی انظار صوم اور قصر صلوٰۃ کا درجہ نفسی سفر ہوگا خواہ انظار مسافر کو مشقت ہو یا نہ ہو لہٰذا اگر کوئی بادشاہ اپنی حدود و مملکت میں مقدار سفر کی مسافت کے ارادہ سے نہایت آرام و آسائش کے ساتھ دورہ کرے تو اس کے لئے بھی روزہ کو انظار کرنے اور نماز کو قصر کرنے کے سلسلہ میں درخواست حاصل ہوگی، حالانکہ بادشاہ کو اپنے سفر میں کسی طرح کی مشقت نہیں ہے دیکھئے اثر مشقت پر درخواست کا دار ہوتا تو بادشاہ کو درخواست انظار اور قصر صلوٰۃ کی ہرگز اجازت نہ دیتی۔

وَقَدْ يُسْتَشَىٰ غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مُّخَازًا تَحَالُفِيٍّ يُسْتَشَىٰ فِيهِ لِلْكَفَّارَةِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ السَّبَبَ لَا يَتَأَلَّىٰ وَاجُودَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِينُ يَتَأَلَّىٰ وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ لِأَنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْجَبِّ وَبِهِ يَنْهَىٰ الْيَمِينُ وَكَذَلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ تَحَالُفِيٌّ وَالْعَاقِبَةُ يُسْتَشَىٰ سَبَبًا مُّخَازًا وَأَنَّهُ لَيْسَ سَبَبٌ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالْعَاقِبَةُ يَنْهَىٰ بِوُجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مُّخَازًا وَاجُودَ الْمُسَبَّبِ يَنْهَىٰ

### توضیح

اور بھی غیر سبب کا نام ہی زامب رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ یحییٰ کہ اس کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یحییٰ حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب سبب کے وجود کا معنی نہیں ہوتا اور یحییٰ جو یہ کفارہ کے معنی ہے کیونکہ کفارہ حث (قسم توڑنے) کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حث سے یحییٰ ختم ہو جاتی ہے، اور اسی طرح (یحییٰ کی حرج) حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جیسے حلالی اور حثاتی کہ اس تعلیق کا جو زامب نام رکھ دیا جاتا ہے حالانکہ تعلیق درحقیقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق ان دونوں (تعلیق اور حکم) کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ سبب نہ ہوگا۔

توضیح یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ بھی غیر سبب کو بھلا سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یحییٰ کہ کفارہ کا سبب قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ کفارہ ایمین کہا جاتا ہے حالانکہ یحییٰ درحقیقت کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے سبب کے وجود کا معنی نہیں ہوتا ہے جب کہ یحییٰ جو یہ کفارہ کا معنی ہے کیونکہ جب تک یحییٰ باقی رہتی ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جب قسم ٹوٹ کر ختم ہو جاتی ہے اور حث ثابت ہو جاتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے اور اسی کا

ہم بتائی ہے کہ جب اور مسبب دونوں ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتے ہوں، لہذا کفارہ کا سبب دراصل حلیٰ یعنی قسم کا توڑنا ہے۔  
 قسم نہیں ہے مگر مجازاً قسم کو ہی کفارہ کا سبب کہہنا چاہتا ہے مثلاً کسی نے قسم حالیٰ کہ اللہ کی قسم میں گھر نہیں جاؤں گا تو جب تک یہ قسم باقی ہے تو کفارہ واجب نہ ہوگا اور جب یہ قسم توڑ دی گئی اور قسم کر دی گئی تو کفارہ واجب ہوگا دیکھئے کفارہ کا وجوب حلیٰ سے ہوتا ہے نہ کہ مسیئہ سے اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ مطعلق کرنا مثلاً عاتق اور عاتقہ کو کسی شرط کے ساتھ مطعلق کر کے یہ کہنا کہ ان دخلت الدار فانہ طالق یا ان اکلت الطعام فانہ حور تو اس تطلیق کو مجازاً حکم کا جتنی وقوع طلاق وحق کا سبب کہہ دیا جاتا ہے وہ انکار اربعہ ثبوت تعلیق سبب نہیں ہے کیونکہ جب اپنے سبب کے وجود کا معافی نہیں ہونا چاہئے یہاں تطلیق اور حکم (تو طلاق وحق) میں منافیات ہے کیونکہ جب تک تطلیق باقی ہے حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ حکم اپنی شرط (ان دخلت الدار یا ان اکلت الطعام) کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوگا اور جب شرط باقی ہوئے گی یعنی وغیرہ اور اگر اکل حکامہ تھیں تو طلاق تطلیق جائی۔ یہی کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ دخول و در داخل حکام کے وجود کے وقت طلاق وحق تحقق بھی ہو اور مطعلق بھی ہے لہذا جو شرط سے تعلیق ہوتی رہے گی اور حکم ثابت نہ ہو جائے گا۔ دیکھئے وضاحت ثبوت تعلیق کے قسم ہونے کے بعد ہوا ہے اور ای کا نام منافیات ہے لہذا تطلیق اور حکم کے ذہن ثانی پائے جانے کے ساتھ ساتھ تطلیق حکم کا سبب نہ ہو سکے گی بلکہ حلیٰ کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

فصل الأحکام المترجعة تتعلق بالذمہا وذلك لأن الواجب غيب عما فلا بد من غلافه يعرف الغيب به وأخوات الحكم وبهذا الاعتبار أضيف الأحكام إلى الأسباب نسبتاً وأخواب المضادة "الوقت" بذليل أن الخطأ بأداء الصلاة لا يتوجه قبل دخول الوقت وإنما يتوجه بعد دخول الوقت والخطأ مثبت لأخواب الآداء ومعرف الغيب نسبت لأخواب قبله وهذا يفهم أن نفس المبيع إذا غفقت المسكوبة ولا مؤخره يعرفه الغيب فهنا لا دخول الوقت فليس أن المؤخرات يثبت بدخول الوقت ولأن الواجب ثابت على من لا يتأذى الخطأ كالتأخير والمعنى عليه ولا وأخواب قبل الوقت فكان ثابت بدخول الوقت وبهذا يظهر أن الفجاء الأول سبب بلو أخواب

### ترجمہ

اداکہ مترجیہ (جراہ) ترجمہ سے ثابت ہوتے ہیں کہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہی ہے کہ جب واجب ہم سے غائب ہے جس کوئی علامت کا وہ ضروری ہے کہ جس سے بعد واجب حکم کیچون کے ادا ان اعتبار سے (یعنی وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے اعتبار سے) ادا کام کی اسباب کی جو سبب ثابت کی گئی ہے ایسے نماز واجب ہونے کا سبب وقت ہے اس دیکھ کے نماز کو ادا کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ خطاب دخول

وقت کے بعد فرضی وجوب ہوتا ہے اور خطاب (مثلاً اقم الصلوٰۃ) وجوب اداء کو ثابت کرنے والا اور بندہ کو بتلانے والا ہے کہ نفس وجوب کا سبب اس خطاب سے پہلے ہے (اور دو وقت ہے) (وَلِهَذَا الْخَبَرُ) یعنی یہ بات کہ وجوب (اور امر سے ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب جب سے) (ہمارے قول اِقْرَئْ لِنَعْنِ الْمَسْبُوعِ اِنَّ نَفَقَةَ الْمَسْكُوْحَةِ كِیْ طَرَحٍ ہے اور یہاں (یعنی نماز میں) دخول وقت کے علاوہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بندہ کو نفس وجوب بتلاوے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے وَلَافْطَا الْخَبَرُ (یہ اس بات کی دلیل مانی ہے کہ وقت نماز کا سبب ہے یعنی وقت سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے) اور اس لئے کہ نفس وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شافی نہیں ہوتا ہے مثلاً سونے والا آدمی اور بے ہوش آدمی (جو ایک رات دن سے نازک ہے ہوش نہ ہو یا اور وقت سے پہلے وجوب ہوتا نہیں لہذا وجوب (نفس وجوب) دخول وقت سے ثابت ہوگا وَبِهَذَا ظَهَرَ الْخَبَرُ اور اس سے (کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے) یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جز مادل وجوب کا سبب ہے (نہ کہ کل وقت)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ احکام شریعہ جو اولیٰ مرتبہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور احکام کے اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجوب ہماری عقلوں سے خلقی ہے جس کی احکام کو واجب کرنے والی ذات باری تعالیٰ ہیں مگر ہم کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اوپر کتنا حکم کر واجب کرتے ہیں لہذا ایک ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے اور اس حکم کو بجالائے، چنانچہ اسی مجبوری کی وجہ سے کہ وجوب ہم سے خلقی ہے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کر دی جاتی ہے لہذا کہا جاتا ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اسی بناء پر صلوٰۃ الفجر وغیرہ بولا چاہتا ہے مگر واضح رہے کہ وقت نفس وجوب کا سبب ہے اور نفس وجوب کا مطلب دینی طریقے سے ذمہ داری کا واجب ہونا ہے اور پھر وجوب اداء کے لئے اللہ کی جانب سے خطاب متوجہ ہوتا ہے اور وجوب اداء کا مطلب نفس کو عدم سے وجود میں لانا ہے لہذا دو چیزیں الگ الگ ہیں مگر نفس وجوب اور وجوب اداء اور اس کی تکمیل نفس میں بھی مگر علیٰ ہے بِدَلِيلِ اَنَّ الْحَطَابَ الْخَبَرُ ابھی اس سے مصنفؒ نے قول نسبت وجوب الصلوٰۃ والوقت کی دو بیسی بیان کر رہے ہیں پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کو ادا کرنے اور بجالانے کا خطاب مثلاً اقم الصلوٰۃ وغیرہ دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت شروع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور یہی خطاب وجوب اداء کو ثابت کرتا ہے اور بندہ کو یہ بتلا دیتا ہے کہ تم سے اوپر نفس وجوب اس خطاب سے پہلے ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت کے علاوہ پہلے ایسی کوئی چیز گذری نہیں جو بندہ کو نفس وجوب کی خبر دے معلوم ہوا کہ اس وقت ہی ایسی چیز ہے جس سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے لہذا دخول وقت سے نفس وجوب اور خطاب باری تعالیٰ سے وجوب اداء ثابت ہوگا جیسے مشتری سے کہا جائے اِقْرَئْ لِنَعْنِ الْمَسْبُوعِ مَعْنِیْ کَیْ طَرَحٍ اور اگر مشتری پر نفس وجوب بیخ سے ہو چکا اور وجوب اداء کے لئے یہ قہر متوجہ ہوا جس کی اِقْرَئْ لِنَعْنِ الْمَسْبُوعِ اِیْ طَرَحٍ پر نقد کا نفس وجوب کماح سے ثابت ہو چکا اور وجوب اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا اِیْ اِنَّ نَفَقَةَ الْمَسْكُوْحَةِ وَلَافْطَا الْوَسْوَیْ الْخَبَرُ یہاں مصنفؒ

ہے آل نسب و جوہر الصلوة الوقت کی دلیل مانی بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ نماز کے نفس و جوہر کا سبب وقت ہی ہے کیونکہ نفس و جوہر اس نفس پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب مثل نہیں ہوتا کیونکہ وہ خطاب کو سمجھنے ہی نہیں ہیں جیسے سوہنہ و آدمی اور بے ہوش آدمی اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وہ جوہر نہیں ہو سکتا تو آخر کوئی ہی کی چیز ہے جس سے نام اور معنی علیہ پر نفس و جوہر ثابت ہوا اس کی کہنا پڑے گا کہ وقت ہی سے نفس و جوہر ثابت ہوا ہے اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کل وقت سبب ہے یا جز و اول و نصف فرماتے ہیں کہ نفس و جوہر کا سبب وقت کا جز و اول ہے نہ کہ کل وقت کیونکہ اگر کل وقت کو سبب مانا جائے تو پھر نماز کی ادا کی تکمیل کل وقت کے گزرنے کے بعد ممکن ہوگی اور ظاہر ہے کہ اگر نماز کو کل وقت گزرنے کے بعد ادا کیا گیا تو نماز ادا نہیں رہے گی بلکہ قضاء میں جائے گی۔

ذم نفعہ ذلک طرہان أحدھما فقل الشیبة من الجزء الأول إلى الثاني إذا لم يؤد إلى الجزء الأول ثم إلى الثالث والرابع إلى أن ينتهي إلى آخر الوقت فليفتروا الوجوه جنسید ویفتروا خال العنق فی ذلک الجزء ویعبر صفة ذلک الجزء وثیان اعتبار خال العنق فیه أنه لو کان صبی فی أول الوقت بالغاً فی ذلک الجزء أو کان کافراً فی أول الوقت مسلماً فی ذلک الجزء أو کان حائضاً أو نفساً فی أول الوقت صابرة فی ذلک الجزء وخبب الصلوة وعلى هذا جمیع صور جنسوت الأعلیة فی آخر الوقت وعلى العکس بأن یحدث خبیض أو بغاس أو جنون مستمر عب أو إغماء متعل فی ذلک الجزء سقطت عنه الصلوة ولو کان مسافراً فی أول الوقت مقيماً فی آخره یضلی أربعا ولو کان مقيماً فی أول الوقت مسافراً فی آخره یضلی رکنین

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی یہ بات ثابت ہو جانے کے بعد کہ نماز کے نفس و جوہر کا سبب وقت کا جز و اول ہوتا ہے) دہرائے ہیں (یعنی جز و اول کے علاوہ وقت کے باقی اجزاء کے سبب ہونے کے متعلق دو طریقے ہیں) ان دونوں میں سے ایک طریقہ سیرت کا جز و اول سے جز و ثانی کی طرف منتقل ہونا ہے جب کہ مختلف نے اس پر جز و اول میں دانہ کیا تاہم جز و ثالث اور جز و رابع کی طرف (سیرت کو منتقل ہونا ہے) یہاں تک کہ وہ سیرت وقت کے آخری جز تک پہنچ جائے۔ پس یہ جوہر اسی وقت میں (وقت کے آخری جز میں) ظہر جائے گا اور اس جز و آخر میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جز و آخر کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا و بیان النع اور اس جز و آخر میں بندہ کے حال سے قیاس کرنے کا بیان یہ ہے کہ اگر بندہ اول وقت میں بچہ تھا (اور) اس جز و آخر میں بالغ ہو گیا یا بندہ اول وقت میں کافر تھا (اور) اس جز و آخر میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں جنس یا ندس والی تھی (اور) اس جز و آخر میں پاک ہوئی تو

نہر واجب ہوگی اور اسی طریقہ پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں، اور اس کے برعکس وضاحت باہر  
 صورت ہے کہ اس جزا آخر میں ٹھہر کر نفس یا ایک رات دن سے زیادہ کا احاطہ کرنے والا جنوں، یا اور اتنے ہونے والی بے ہوشی  
 عارض ہو جائے تو اس منگھ سے نماز ساقط ہو جائے گی ولو كان النبح اور اگر بندہ اول وقت میں مسافر ہو (اور) آخر  
 وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ بندہ چار رکعت نماز پڑھے گا (یعنی قصر نہیں کرے گا) اور اگر وہ بندہ اول وقت میں مقیم ہو  
 (اور) آخر وقت میں مسافر ہو تو دو رکعت نماز پڑھے گا۔

**تشریح** مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے نفس واجب کا سبب وقت کا جزا اول  
 ہے کیونکہ اس جزائے جملہ جزاءات مقدمہ ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی حرام بھی نہیں ہے تو اب باقی اجزاء کے سبب  
 ہونے کے سلسلہ میں دوسرے طبقے ہیں پہلے طریقہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وقت کے جزا اول میں نماز نہیں پڑھی گئی تو سبب جزا  
 اول سے جزا ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی نماز کے نفس واجب کا سبب جزا ثانی ہوگا پھر اگر جزا ثانی کے اندر بھی نماز  
 نہ پڑھی گئی تو اب نماز کے نفس واجب کا سبب جزا ثالث ہوگا علیٰ ہذا القیاس سبب منتقل ہوتے ہوتے وقت کے آخری جزء  
 پر جا کر ٹھہر جائے گی اس کے بعد سبب کے منتقل ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی، اور اسی جزا آخر کو نماز کا سبب واجب  
 قرار دیا جائے گا گو یہ واجب اس آخری جزا پر مستقر ہو جائے گا اور اسی آخری جزا میں بندہ کی حالت کا بھی اعتبار لیا جائے گا  
 اور خود اس وقت کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

وہاں اعتبار حاتی العبد النبح وقت کے آخری جزا میں بندہ کی حالت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر  
 کوئی شخص اول وقت میں پڑھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کوئی شخص کا فرما اور آخر وقت میں مسلمان  
 ہو گیا یا کوئی عورت اول وقت میں ٹھہری یا غائبہ والی تھی اور آخر وقت میں پاک ہوگئی تو چونکہ اس آخر وقت میں بندہ  
 شریعت کا منگھ اور حسب اہلیت ہے تو اس پر نہر واجب ہوگی اور اسی ضابطہ پر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت پیدا  
 ہونے کی تمام صورتوں کا یہی حکم ہوگا کہ اگر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت ہے تو اس پر احکام بھی واجب ہوں گے ورنہ نہیں  
 چنانچہ اس کے برعکس یہ صورت ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی عورت پاک ہے مگر آخر وقت میں ٹھہری یا غائبہ یا کسی  
 شخص کو ایک دن رات سے نہر و اطہر نے والا جنوں یا بے ہوشی عارض ہو جائے تو چونکہ آخر وقت میں اس بندہ میں احکام کو  
 بجالانے کی اہلیت نہیں ہے لہذا اس بندہ سے نماز ساقط ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو  
 اور نماز نہ پڑھا ہو اور آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو چار رکعت نماز پڑھے گا یعنی قصر نہیں کرے گا اور اگر اول وقت میں  
 مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو صرف دو رکعت نماز پڑھے گا یعنی نماز اول میں قصر کرے گا۔

**حکمت** یہاں ایک آیت ہے جو محض کو سبب قرار دیتی ہے برخلاف افعال کے کہ اس میں اعتناء، کثرت و جہاں  
 ہیں اور محض اور مستثنیٰ ہے مگر مستثنیٰ ہو جاتی ہے، اور اعتناء ایک دن رات یا اس سے کم ہو تو، غنہ کے ساتھ لاحق ہے یعنی  
 نماز کی قضاء مگر ضروری ہوگا اور اگر ایک دن رات سے زیادہ ہے تو وہ جنوں کے ساتھ لاحق ہے۔ مگر نہر و اطہر ہو جائے گی،



الحامد چونکہ پڑھے اور پڑھا رہا ہے اس لئے صوم کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی زکوٰۃ کے سقوط میں۔  
**اللغة: نقصاء** شیخ غزالیس و نقصاوات۔

وَبَيَّنَ اِغْتِسَابَ صَفَةِ فَاتِ الْجُزْءِ اَنَّ ذَلِكَ الْجُزْءَ اِنْ كَانَ كَمَا يَلَا تَقَرَّرُ الرُّطْبَةُ كَمَا يَلَا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ اَتْمَتَةِ بِأَذْيَانِهَا إِلَى الْأَوَاقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَمِثَالُهُ لِيَمَّا يَقَالُ إِنَّ أَجْرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَمَا يَلَا وَتَمَّا بِصِيْرِ الْوَقْتِ فَاصْبًا بِظُلُوعِ الشَّمْسِ وَذَلِكَ بِعَدِّ خُرُوجِ الْوَقْتِ فَيَقَرَّرُ الْوَرَجُ بِوَضْعِ الْكُفَالِ فَإِذَا ظَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَفَاءِ الصُّلُوعِ بَعْلُ الْفَرَضِ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ اِتْمَامُ الصُّلُوعِ إِلَّا بِرَضِيفِ النُّقْصَانِ بِإِغْتِسَابِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي حَضَرَةِ الْفَضْرِ فَإِنَّ أَجْرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِجْتِمَاعِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِلَّةُ فَاصِدِ تَقَرَّرُ الرُّطْبَةُ بِصَفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهَذَا وَجِبَ الْقَوْلُ بِالْخُرُوجِ عَنْهُ نَحْوَ فَسَادِ الْوَقْتِ۔

### ترجمہ

اور اس جزاء (وقت کا جزء آخر) کی صفت (حالت) کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ وہ جزاء آخر اگر کامل ہو تو وہ پختہ یعنی نماز و تہجد میں کامل ثابت ہوئی نہیں ہند وہ اس دھند کو قوت نہ کر دہر میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا کہ اس کی مثال (یعنی دھند کے اندر میں کامل فرض ہونے اور ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہ نکلنے کی مثال) اس قوس میں ہے جو کہ جاتا ہے کہ فرض میں وقت کا آخری جزء کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت خاسر ہو جاتا ہے اور یہ تسلسلہ وقت نے نکل جانے کے بعد ہے پس واجب (نماز فجر) صفت کمال کے ساتھ (ذمہ میں) ثابت ہوگا لہذا جب دوران نماز آفتاب نکل آئے تو فرض بطل ہو جائے گا کیونکہ اب مصلی کو نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے صفت نقصان کے ساتھ (حالانکہ نماز کامل واجب ہوئی تھی اس لئے نماز باطل ہی ہو جائے گی) ولو كان الخ اور اگر وہ جزء (یعنی جزء خروج نماز کا سبب واجب ہے) ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں، پس بلاشبہ وقت کا آخری حصہ (یعنی عصر کا آخری وقت) سورج کے سر نہ ہونے کا وقت ہے اور وقت اس وقت (آخر عمرش کے وقت) خاسر ہے پس دھند یعنی نماز و تہجد (ذمہ میں) صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگی اسی وجہ سے اگر نماز خمس کے وقت وقت کے خاسر ہونے کے باوجود جواز کا (یعنی عصر کی نماز کے جواز کا) قائل ہونا واجب ہوا۔

**تشریح:** اس سے قلمی مسنف نے بیان کیا تھا کہ اگر مختلف آدمی وقت کے جزء اول میں نماز نہ پڑھ سکتے ہوں۔ جزء اول سے پہلے مائی کی طرف متکل ہو جائے گی اور اگر پہلی میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو سرت جزء اول کی طرف متکل ہو جائے گی پہلے تھیں وقت کا آخری جزء نماز کے قلمی، وجوب کا سبب قرار دیا جائے گا اور اس آخری جزء میں ہند کے حال کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کا بھی ساتھ چکا، اور اس جزاء آخری صفت کا بھی اعتبار ہوگا جس کی تفصیل پہ

ہے کہ اگر وقت کا آخری جزء کامل وقت ہے تو وغیرہ یعنی نماز اقلہ بھی مکلف پر کامل علی واجب ہوگی لہذا بندہ اس امر پر غور کرے  
 اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اپنی ہمدردی سے سبک دوش نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پر حساس کو بعض  
 طریقے سے ادا کرنا ہے حالانکہ وہ نماز اس میں کامل واجب ہوئی تھی مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل وقت ہے لہذا  
 واجب یعنی نماز فجر نہ میں مفت کمال کے ساتھ واجب ہوئی اور سورج کے طلوع ہو جانے سے چند وقت فاسد  
 ہو جاتا ہے تو اگر دوران نماز سورج طلوع ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ اب نماز کی پہلے بغیر مفت نقصان کے  
 نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز اس میں کامل واجب ہوئی تھی ولو کان الخ و اگر وقت کا آخری جزء نقص ہو  
 جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت نقص ہے کیونکہ وہ وقت حرار طمس کا وقت ہے اور اس وقت تک نماز سورج کی برستیں کرتے  
 ہیں اس لئے وہ وقت فاسد وقت ہے تو اگر کسی شخص نے اس وقت تک عصر کی نماز نہ پڑھی ہو تو بھی آخری وقت اس کے حق  
 میں نماز عصر کے نقص واجب کا سبب ہوگا لہذا بندہ کے ذمہ میں یہ نماز مفت نقصان کے ساتھ واجب ہوگی تو اگر کسی نے  
 اسی مکروہہ اور فاسد وقت میں نماز پڑھ لی خواہ دوران نماز سورج غروب ہو گیا ہو تو یہ وجوہ فساد وقت کے نماز کے چوتھے ہونے  
 کا قائل ہوئے پڑے گا کیونکہ یہ نماز مکلف پر وقت کے نقص ہونے کی بنا پر واجب علی واجب ہوئی تھی اور اس نے نقص علی  
 ادا کر دی لہذا کوئی رعب نہیں ہے اور علی یہ بات کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نقص وقت کیوں ہے تو اس کی وجہ  
 یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سورج شیطان کے دو ذریعہوں کے درمیان طلوع اور غروب ہوتا ہے اس لئے تو اس  
 وقت مجدد نہ کرے کیونکہ شیطان یہ سمجھتا ہے کہ یہ میری عبادت کر رہے ہیں۔

وَالْمُكْرَهَاتُ إِنْ يُمْضَتْ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ جُزْءٍ الْوَلْتِ سَبَّ لَا عَلَى طَرَفِي الْأَيْتَانِ فَافْ الْقَوْلِ  
 بِهِ فَوَلْتِ بِمَنْطِقِ الشَّيْطَانِ النَّاسِ بِالْشَّرِّ وَلَا تَلَوْهُ عَلَى هَذَا تَصَدَّقْ تَوَاجِبْ فَافْ الْجُزْءِ النَّاسِ  
 لَمَّا أَتَتْ عَنْ مَا أَتَتْ الْخُرُوجَ الْأَوَّلَ فَكَانَ هَذَا مِنْ تَوَاجِبِ الْعَلَلِ وَالْخُرُوجِ الشُّهُودِ فِي  
 تَابِ الْخُصُوفَاتِ .

### توضیح

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب قرار دے دے کہ مستقل ہونے کے طریقہ پر  
 (یعنی یہ جس کی سبب تو ایک جزء سے دوسرے اور دوسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے) یہ تمام اقل سبب کا قائل ہونا  
 اس سبب کے باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی جانب سے ثابت ہے اور اس سے (یعنی ہر جزء کے مستقل سبب  
 ہونے سے) واجب (مثلاً نماز) کو رخصت اور نہ پڑھنا ضروری سمجھیں گے گا کیونکہ وقت کے جزء بننے کے بعد اس کا واجب کو  
 ثابت کیا ہے جس کا جزء اس نے ثابت کیا ہے جس سے (ہر جزء کا مستقل طور پر سبب ہونا) عبادت کے مترادف ہونے (چند  
 عبادتیں ایک ہی ہونا) اور ہر اعلیٰ عبادت میں تو انہوں کے کثیر ہونے کے ہے۔

**مفسر:** اس سے قبل مصنف نے وقت کے جزاوں کے علاوہ باقی جزاؤں کی سیرت کے سلسلہ میں ہم بعد  
 ذلک طریقہ بیان کیا تھا، جن میں ایک خرافیت کا بیان تو گذر چکا ہے کہ نماز کے کسی واجب کا سبب واث کا جزاؤں  
 سے بھر بندہ اگر جزاؤں میں نماز نہ پڑھ سکا تو سیرت جزاؤں سے جزاؤں کی طرف منتقل ہو جائے گی مثلاً غنہ التماس سیرت  
 دوسرے جزا سے تیسرے جزا کی طرف اور تیسرے جزا سے چوتھے جزا کی طرف منتقل ہو جائے گی اب یہاں سے  
 مصنف دوسرا طریقہ بیان کر رہے ہیں کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزا مستقل سبب بنا جائے نہیں کہ شرع کو ایک  
 جزا سے دیگر اجزاء کی طرف منتقل کیا جائے کیونکہ سیرت کو ایک جزا سے دوسرے اجزاء کی طرف منتقل ہونے کا قائل ہونا  
 اُس سیرت کے باطل ہونے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی طرف سے ثابت تھی مثلاً دیگر اجزاء کی طرح جزاؤں کی سیرت  
 شریعت کی نظر میں مسلم ہے اب اگر ہم سیرت کو جزاؤں سے جزاؤں کی طرف منتقل کریں تو جزاؤں کی سیرت باطل ہوگی  
 اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے جزا میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو جزاؤں سے سیرت کو تیسرے جزا کی طرف منتقل کیا جائے گا تو  
 ظاہر ہے کہ دوسرے جزا کی سیرت باطل ہوگی حالانکہ اس جزا کے سبب ہونے اور شریعت نے ثابت کیا ہے، لہذا مصنف نے  
 ایک دوسرا طریقہ بیان کیا ہے کہ وقت کا ہر جزا مستقل طور پر سبب قرار دیا جائے مگر اب ایک مشکل ہوگا کہ جب ہر جزا  
 علیحدہ علیحدہ سبب ہے تو جتنے وقت کے اجزاء ہوں گے اتنی ہی نمازیں واجب ہوں گی مثلاً اگر وقت کے پانچ اجزاء ہیں تو  
 ایک وقت میں پانچ نماز واجب ہونی چاہے تو مصنف نے اس اشکال کا اپنے قول **وَلَا يُلْزَمُ عَلَيْهِ هَذَا مَصَاعِفُ**  
**الواجب** سے جواب دیا ہے کہ وقت کے ہر جزا کے مستقل سبب ہونے سے تضاد واجب یعنی واجب کا چند نماز اور  
 متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزاؤں نے جس واجب کو ثابت کیا ہے جزاؤں نے بھی اسی واجب کو ثابت کیا  
 ہے بلکہ وہ واجب کو ثابت نہیں کیا کہ واجبات کی کثرت اور تعدد لازم آئے بلکہ ایک واجب کے لئے وقت کے چند  
 اجزاء کا اشتغال سبب ہوتا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دعویٰ کی ایک صحت ہونے کے بجائے کثیر عظیم ہونے کے کثیر  
 ہونے سے دعویٰ کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح ایک مقدمہ کے اگر بے شمار گواہ موجود ہوں تو گواہوں کے کثیر ہونے  
 سے مقدمات کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اسی طرح ایک واجب کے لئے وقت کے کل اجزاء کے علیحدہ و مجملہ سبب ہونے  
 سے واجب کا کثیر اور مضاعف ہونا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک وقت میں ایک ہی نماز لازم ہے واجب ہوئی۔

وَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّوْمِ شَهْرُذُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّعِ الْخَطَابِ عِنْدَ شَهْرُذِ الشَّهْرِ وَأَضَافَةُ الصَّوْمِ إِلَيْهِ  
 وَسَبَبُ وَجُوبِ الزَّكَاةِ بَلَدُ النِّصَابِ النَّاسِي حَقِيقَةً أَوْ حَكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وُجُودِ السَّبَبِ خِلَافِ  
 التَّعْيِيلِ فِي بَابِ الْأَذَا

### ترجمہ

اور روزہ کے واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کا آنا ہے خطاب کے ماہ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہونے اور

موسم کی شہر رمضان کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے (مثلاً بقا صوم شہر رمضان) اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو حقیقتاً یا عھد نامی ہو اور جو وجب کے اعتبار سے ادارہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں جلدی کرنا (یعنی مال کو نصاب ہونے کے بعد اور حلالانِ حل سے پہلے) جائز ہے۔

**فصل ششم:** مصنف نے مائل میں نماز کے طس و جرب کے سبب کو بیان کیا تھا اب یہاں سے روزہ رمضان کے سبب وجوب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجوبِ صوم کا سبب شہر یعنی ماورِ رمضان کا حاضر ہونا ہے، مصنف نے اس بات کی دو دلیل بیان کی ہیں، پہلی دلیل تو یہ ہے کہ ادارہ صوم کا خطاب شہر یعنی ماورِ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہوتا ہے چنانچہ قول باری ہے **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** مضمون ہوا کہ شہرِ صوم کے طس وجوب کا سبب ہے اور خطاب باری تعالیٰ کا متوجہ ہونا وجوبِ ادارہ کے لئے ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شہرِ رمضان کی طرف صوم کی اضافت کی جاتی ہے چنانچہ صومِ شہر رمضان بولا جاتا ہے اور اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف ایسا اپنے مضاف کا سبب ہو لہذا صومِ شہر رمضان میں شہرِ رمضان سبب ہے اور مضاف یعنی صوم مسبب ہے وصیب و حویب الزکوٰۃ الفیض اور زکوٰۃ کے وجوب ہونے کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے خواہ وہ مال حقیقتاً کی ہو جیسے مال تجارت یا عھد نامی ہو جیسے سونا، چاندی کہ یہ اصل مال ہیں اور ان کے ذریعہ مال کے اندر نفاذ و برصورتی ہر وقت ممکن ہے لہذا اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہے تو چونکہ وجوب زکوٰۃ کا سبب موجود ہے اس لئے ادارہ زکوٰۃ میں تحلیل جائز ہے معنی اگرچہ ادارہ زکوٰۃ کی شرط حلالانِ حل ہے لیکن اگر کوئی شخص حلالانِ حل سے پہلے ہی زکوٰۃ دیتا ہے تو اس کے لئے زکوٰۃ دیتا جائز ہے کیونکہ وہ مال کو نصاب ہے اور مال کو نصاب ہونا ہی وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور سبب تحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، لہذا وجوبِ اعتبار سے یعنی سبب تحقق ہونے کے اعتبار سے ادارہ زکوٰۃ میں تحلیل جائز ہے۔

وَسَبَبٌ وَحُوبٌ اَلَيْتَ لِصَاحِبِهِ اَلْيَتِيبَ وَهَدَمَ تَكْوَارِ الزَّوْبِقَةِ لِي الْعَمَرِ وَاعْلَى هَذَا  
لَوْ حُجَّ قَبْلَ وَجُودِ الْاِسْتِطَاعَةِ يَتَوَبُّ ذَالِكُ عَنْ خُجَّةِ الْاِسْلَامِ لَوْ جُودَ السَّبَبِ وَبِ غَايَةِ اَذَاءِ  
الزَّكْوَةِ قَبْلَ وَجُودِ الْاِصْطَابِ بِفَعْمِ السَّبَبِ

### فصل ششم

اور حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے حج کی بیت اللہ کی طرف اشارت ہونے اور عقیدہ (حج) کے سرِ بحر میں گمرہ ہونے کی وجہ سے اور اسی بناء پر (کہ جو سبب حج کا سبب بیت اللہ ہے) اگر کسی شخص نے وجوہ استطاعت سے پہلے حج کر لیا تو سبب موجود ہونے کی وجہ سے حج، حج الاسلام یعنی فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا وہ غارت الفیض اور اس سے (یعنی حج جو مال استطاعت کیا گیا ہو اس حج کے حج الاسلام کے قائم مقام ہو جانے سے) حج نصاب تحقق

ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے سے جدا ہو گیا سب موجود نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی مالک نصاب ہونے سے پہلے وجوب زکوٰۃ کا سبب معدوم ہے موجود نہیں ہے)

**تفسیر:** یہاں سے مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حج واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اور وقت اور استطاعت اس کے لئے محض شرط ہیں اور حج کا سبب بیت اللہ ہونے کو ہم نے دو طریقوں سے پہچانا ۱۔ فطوح کی بیت اللہ کی طرف اخلافت ہوئی ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَتِلْكَ خَلْقِي النَّاسِ خَلْقَ الْبَيْتِ مِنْ ابْنِ مِثْلَ ۱۔ عمر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوتا ہے مگر نہیں ہوتا خواہ حالی کو بار بار حج کی استطاعت حاصل ہو کیونکہ بیت اللہ ایک ہے نہ کہ کثیر، لہذا معلوم ہوا کہ حج فرض ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے استطاعت حاصل ہونے سے پہلے حج کر لیا مثلاً فرض وغیرہ فیکر حج کر لیا اور بعد میں استطاعت حاصل ہوئی تو استطاعت سے پہلے کیا ہوا حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس پر دوسرا حج کرنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت حج کیا تھا اس وقت سبب حج موجود تھا یعنی بیت اللہ تہذاد حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا یہ خلاف اس کے کہ اگر کسی نے وجوب نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو وہ ادا نہ ہوئی کیونکہ وجوب زکوٰۃ کا سبب موجود نہیں ہے یعنی مالک نصاب ہونا واجب العمل اور استطاعت حج اور قیل وجوب نصاب اور زکوٰۃ میں فرق ہو گیا کہ قیل استطاعت حج کرنا تو درست ہے کیونکہ اس کا سبب ہر وقت موجود ہے یعنی بیت اللہ مگر قیل وجوب نصاب زکوٰۃ ادا کرنے درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا سبب ہر وقت موجود نہیں ہے اور عبادت کا وجوب ثابت ہونے سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی۔

وَسَبَّ وَجُوبُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَأَنْ يَمُوتَ وَبَلَىٰ عَلَيْهِ وَيَا عِزَّ الشَّيْبِ يَخْزُو الْفُتُوحُ حَتَّىٰ جَازَ أَدَا، هَذَا قِيلَ يَوْمَ الْفِطْرِ وَسَبَّ وَجُوبُ الْفِطْرِ الْأَوَّلِي النَّبِيَّةِ بِحَقِّقَةِ الرِّبْعِ وَسَبَّ وَجُوبُ الْفَرَاجِ الْأَوَّلِي الصَّالِحَةِ لِلزَّرَاعَةِ فَكَانَتْ مَدِينَةً حَكْمًا وَسَبَّ وَجُوبُ الْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا وَجِبَ الْوُضُوءُ عَلَىٰ مَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَجُوبٌ عَلَىٰ مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْفُتُوحُ سَبَّ وَجُوبِهِ الْفُتُوحُ وَوُجُوبُ الصَّلَاةِ مُرْتَبِطٌ وَقَدْ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًّا وَسَبَّ وَجُوبُ الْفِطْرِ الْفِطْرِ وَالْبَقَا وَالْحَقِيقَةُ.

### ترجمہ

اور صدقہ الفطر واجب ہونے کا سبب ہر سے جس کا آدمی خرچ اٹھاتا ہے اور جس پر وہ آدمی دلاعت یعنی سر پرستی کرتا ہے اور اسی سبب (موجود ہونا) کے اعتبار سے فطیل چارے ہے جس کی ہر یوم الفطر سے پہلے صدقہ الفطر ادا کرنا جائز ہے اور عشر واجب ہونے کا سبب دو زمینیں ہیں جو واقعی پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں (یعنی فشرای وقت واجب ہوگا جبکہ زمین سے پیداوار حاصل ہوگی ہو) اور خرچ واجب ہونے کا سبب دو زمینیں ہیں جو کاشت کی صلاحیت رکھنے والی ہوں

ہی وہ زمینیں ٹکڑائی ہیں اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے یا کسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز واجب ہے اور اس پر وضو واجب نہیں ہے جس پر نماز واجب نہیں اور بعض علماء نے کہا ہے کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدیث ہے اور نماز کا واجب ہونا واجب وضو کے لئے شرط ہے اور امام محمدؒ سے مراد یہی روایت کیا گیا ہے (یعنی واجب وضو کا سبب حدیث یعنی بے وضو ہونا ہے) اور غسل واجب ہونے کا سبب جنس اور فحاشی اور جنابت ہے۔

**تشریح:** اختلاف کے نزدیک صدقہ الفطر کے واجب ہونے کا سبب کسی ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں یا اس شخص کے زیر کفالت ایسے افراد کا موجود ہونا ہے جن کے خرچ کا ذمہ دار وہی شخص ہوتا ہے لہذا واجب وجوب صدقہ الفطر کا سبب اولاد یا غلاموں وغیرہ کا وجود ہے تو جب عید الفطر سے پہلے یہ سبب موجود ہے تو صدقہ الفطر کا عید کے دن سے پہلے ادا کرنا بھی جائز ہوگا کیونکہ سبب تحقق ہونے کے بعد سبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقہ الفطر کے واجب کا سبب فطر ہے اور اس کا تشخیص جاننا مع دارکن کے داخل الاموالہ الموصوۃ المذبح کے بیان میں گمراہ چکا ہے، اور مشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقہ و واقعہ پہ ہمارے ملک سے ہوں لہذا اگر شخص الامر میں زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہے تو مشر واجب ہوگا ورنہ نہیں لیکن اگر کاشتکار نے زمین کو یومی بیکار چھوڑے رکھا اور اس سے پیداوار حاصل نہیں کی تو اس زمین میں مشر واجب نہ ہوگا اور خراج کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے یعنی خراج واجب ہونے کا سبب محض زمین کا قائل کاشت ہونا ہے اور زمین کا قائل کاشت ہر نامی اس زمین کا حکمرانی ہونا ہے لہذا زمین سے حقیقہ و فطر میں پیداوار حاصل ہونا واجب خراج کے لئے ضروری نہیں ہے جس زمین کا قائل کاشت ہونا کافی ہے یعنی اس زمین میں کاشت ہو سکتی ہو لہذا اگر کسی شخص نے زمین کو یومی بیکار چھوڑے رکھا تب بھی اس زمین میں خراج واجب ہوگا اب آپ حضرات نے مشر اور خراج میں تفریق محسوس کر لیا ہوگا کہ فطر کے لئے زمین کا حقیقہ نامی ہونا ضروری ہے اور خراج کے لئے زمین کا حکمرانی ہونا کافی ہے لہذا اگر زمین سے پیداوار بھی حاصل نہ ہوئی تو تب بھی خراج واجب ہوگا کیونکہ خراج میں غنویت اور سزاؤ کے معنی ہیں اسی بناء پر خراج ابتداء کفار پر واجب ہوتا ہے اور یہ کفار کے حال کے زیادہ مناسب ہے کہ کاشت نہ ہونے کی صورت میں بھی ان پر خراج واجب ہو تاکہ انہوں نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا اور وہ سزاؤ میں مبتلا ہو گئے۔

**نکات:** اگر خراجی زمین کی زمین کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوئی مثلاً پانی بلند ہو گیا یا پانی کثیر مقدار میں بہہ گیا یا آگ وغیرہ لگ گئی تو ان صورتوں میں اس زمین پر خراج واجب نہ ہوگا اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے، یہی وجہ ہے کہ وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً مجنون یا حائضہ وغیرہ تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب نماز ہے چنانچہ بہرہ علماء کا یہی مذہب ہے اور بعض حضرات کے نزدیک وضو واجب ہونے کا سبب حدیث ہے یعنی بے وضو ہونا کیونکہ بغیر حدیث کے وضو واجب نہیں ہوتا اور نماز واجب ہونا واجب وضو کے لئے شرط ہے نہ کہ سبب اور امام محمدؒ سے مراد یہی

مردی ہے کہ وجہ و سبب حدیث ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شیء کا سبب اس شیء کی طرف منفعی ہوتا ہے جبکہ حدیث منفعی الی الموضوع یعنی منفعی الی الطہارت نہیں ہوتا بلکہ حدیث غریب طہارت ہوتا ہے نیز اگر نماز پڑھنے کے بعد حدیث اتنی ہو جائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا معظم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدیث نہیں ہے، اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت کا پڑنا جاتا ہے، کیونکہ غسل کی ان تینوں کی طرف اشاعت نہ جاتی ہے چنانچہ غسل جنابت، غسل حیض، غسل نفاس بولا جاتا ہے، لہذا نہ گورت حیض و نفاس والی ہو یا جس مرد و عورت کو جنابت لاحق ہو گئی ہو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا۔

المصلحة: الربیع، پیدوار، راع و رعا (رض) الزرع، بھتی کا پڑھنا، المناسیہ (ن) نفعاً پڑھنا۔

فصل: قال القاضي الأمام أبو زيد الفواعل أَرَبَةُ الْأَسْماءِ مَنَاعٍ يَمْنَعُ الْإِعْقَادَ الْعَلَّةَ وَمَنَعَ بَنَعَ لَمَنَعَهَا وَمَنَعَ يَمْنَعُ ابْنَهُ، وَالْحُكْمُ وَمَنَعَ يَمْنَعُ دَوَامَهُ نَطِيرُ الْأَوَّلِ يَمْنَعُ النِّعْمَ وَالْعَيْنَةُ وَاللَّهُ فَإِنْ عَدِمَ الْمَنْجِيَّةَ يَمْنَعُ الْإِعْقَادَ الْمُتَضَرِّفَ عَمَلَهُ لَا فَادَةَ الْحُكْمِ وَغَلَى هَذَا سَائِرُ التَّعْلِيلَاتِ عِنْدَنَا فَإِنَّ التَّعْلِيلَ يَمْنَعُ الْإِعْقَادَ الْمُتَضَرِّفَ عَمَلَهُ قَلِيلٌ وَخُورِدَ الشَّرْطُ غَنِيٌّ مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهَذَا لَوْ خَلَفَ لَا يَطْلُقُ بِمَرَاتِنِهِ فَعَلَى هَذَا لَا يَدْخُلُ الْمَذْهَبُ لَا يَخْتَلِفُ.

### تشریح

قاضی امام ابو زید نے فرمایا کہ سوا فتح کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ ایسا مانع جو علت کے منقطع ہونے پر عمل کی علت کے پائے جائے اور نہ کہتا ہو۔ ۲۔ ایسا مانع جو علت کے ختم ہونے کو رد کرتا ہو۔ ۳۔ ایسا مانع جو ابتدا و حکم کو رد کرتا ہو (یعنی علت موجود ہو مگر حکم ابتدا ہی واقع نہ ہو) ۴۔ ایسا مانع جو حکم کے ادا کرنا آسان ہو، فقیر الاول الخ اول مانع کی علیہ آزاد اور مرد اور خوں کی ہے کیونکہ عدم بحلیت (آزاد اور مرد اور خوں کا کل جمع نہ ہو) تعریف حتیٰ ایجاب و قبول کے افادہ حکم کی علت ہو کر مستحق ہونے کو رد کرتا ہے (یعنی آزاد اور مرد اور خوں کا کل جمع نہ ہو ایسا مانع ہے جو تصرف یعنی ایجاب و قبول کو اس بات سے رد کرتا ہے کہ یہ ایجاب و قبول مشتری کے لئے مانع ہے ملک حاصل ہونے کی علت ہو) اور اس طریقہ پر (کہ مانع اس کسی شیء کو علت بنے نہیں دیتا) ہمارے نزدیک تمام تعلقات ہیں (یعنی ایسا مانع ہے جو علت کو علت بنے نہیں دیتا) کیونکہ تحقیق اسی تفصیل کے مطابق جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے تعریف (مثلاً انت صالقی یا است حق) کے وجود شرط سے پہلے علت بن کر مستحق ہونے کو رد کرتا ہے، لہذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ تحقیق ایسا مانع ہے جو وجود شرط سے پہلے تصرف کو علت بن کر مستحق ہونے نہیں دیتا) مگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو حلاق نہیں دے گا پھر اس نے ایسا مانع کی طلاق کو دخولِ در کے ساتھ منقطع کر دیا تو وہ (اس تعلق کی بنا پر) حاق نہیں ہوگا۔

تشریح: قاضی امام ابو زید نے سوا فتح کی چار قسمیں ذکر کیں ہیں جن کا تفصیلی بیان مع مثالوں کے ذکر کیا

جاتا ہے پہلا مانع تو یہ ہے کہ جو علت کو مستعد ہونے سے روک دے یعنی جو چیز علت میں لگتی ہے اس کو علت بننے دے اور دوسرا مانع وہ ہے کہ جو علت کو تمام ہونے سے روک دے اور تیسرا مانع وہ ہے کہ جو علت کو تحقیق نہ ہونے دے اور چوتھا مانع وہ ہے کہ جو حکم کے دوام کو روک دے۔ اول مانع کی تھمراؤ آزاد مرد اور خوں کی بیج ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بیج یعنی ایجاب و قبول کا تصرف مشتری کے لئے بیع پر ملکیت حاصل ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے آزاد اور مرد اور خوں کو بیچ کر چونکہ یہ بیچوں چیزیں مال نہ ہونے کی بنا پر گہرا بیع ہی نہیں ہیں تو ان کا کل بیج نہ ہوا ایسا مانع ہے کہ جو مانع مشتری کے تصرف یعنی ایجاب و قبول کو جو کہ علت ہے اس بات سے روکتا ہے کہ یہ تصرف افادہ حکم کے لئے علت ہو یعنی مذکورہ بیچوں چیزوں کی بیع کے مشتری کے لئے ان بیچوں چیزوں پر ملکیت حاصل نہ ہوگی، یہی حکم ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا ہے یعنی ما قبل میں یہ بات گنہر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بشرط وجود بشرط سے پہلے کا عدم ہوتی ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ تصرف مثلاً اپنی زوجہ کو است طالق کہنا وقوع طلاق کی علت ہے لیکن اگر اس طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو است طالق کو وجود بشرط سے پہلے وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا اور احناف کے نزدیک تمام تعلیقات موانع کی قسم اول میں داخل ہیں اس وجہ سے کہ تعلیق صحت کو علت بننے نہیں دیتی اور وجود بشرط سے پہلے دو تصرف مثلاً است طالق کہنا کا عدم ہوتا ہے اگر کسی شخص نے صف کیا کہ دو اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا اور پھر اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی مگر طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو چونکہ یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو وجود بشرط یعنی حورت کے دخول دار سے پہلے (علت) است طالق کو عدم قرار دیتا ہے، اور اس کو وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا لہذا دو حادث نہ ہوگا کیونکہ وجود بشرط یعنی حورت کے دخول دار سے پہلے اس کا است طالق کہنا کا عدم ہے لہذا اس نے ابھی کو طلاق دی ہی نہیں کہ دو حادث ہوا، اور اس مسئلہ میں امام شافعی کا خلاف ہے، اس کا بیان اقل میں گذر چکا ہے۔

وَمَثَلُ الثَّانِي هَلَاكُ الْإِنْسَابِ فِي النَّبَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ أَخِيهِ الشَّاهِدِينَ غِي الشَّهَادَةِ وَرَدُّ ضَعْفِ الْعَقْدِ.

### تیسرا حصہ

اور دوسرے مانع کی مٹان سال کے دو بیان میں نصاب کا ہلاک ہونا اور دو گواہوں میں سے ایک کا شہادت سے رکنا اور عقد کے ایک جز کو (مثلاً قبول کو) رد کرنا ہے۔

**تشریح:** دوسرے مانع (یعنی دو مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے) کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے یعنی مالک نصاب ہونا واجب نہ ہونے کی علت ہے اسی علت کے پیش نظر جو ان حول سے پہلے انا و زکوٰۃ میں تعمیل ہو کر ہے، مگر یہ صحت عنوان حول سے تام ہوگی، اسی بنا پر عنوان حول سے پہلے انا و زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جاتا لہذا درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ایسا مانع ہے کہ جس کی وجہ سے دو نصاب واجب نہ ہونے کی وجہ کی علت نہ



ہو رہا تھا جب علت تامہ نہیں پائی گئی تو زکوۃ بھی واجب نہ ہوگی اسی طرح شہادت اور جہاد حکم یعنی کسی حق کے ثابت ہونے کی علت ہوتی ہے اور یہ علت (شہادت) دو گواہوں سے قائم ہوتی ہے لہذا اگر ایک گواہ کی گواہی دینے کے بعد دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو یہ رد کرنا ایسا مانع ہے جس کی وجہ سے وہ علت یعنی شہادت قائم نہ ہوگی اسی طرح ایجاب و قبول مفید تک ہونے کی علت تامہ ہے شرائط کے اندر ایجاب و قبول مشتری کے لئے مفید ملک ہونے کی پوری علت ہے لیکن اگر بائع کے ایجاب کے بعد مشتری نے قبول کر دیا تو عقد کے اس ایک جز کو رد کرنا ایسا مانع ہے جو علت (ایجاب و قبول) کو قائم کرے لہذا صرف ایجاب سے مشتری کو بیع پر ملک حاصل نہ ہو سکے گی۔

وَمَثَلُ النَّائِبِ الْبَيْعِ مَسْرُوطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءِ الْوَقْتِ فِي حَقِّ مُصَاحِبِ الْغَنِيِّ

### ترجمہ

اور تیسرے مانع کی مثال بیع بشرط اختیار اور مصاحب غنیر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

**تشریح:** تیسرے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کو ابتداء واقع نہ ہونے دے یعنی تمام علت موجود ہونے سے باوجود حکم نہ پایا جائے) کی مثال بیع بشرط اختیار ہے اس کی وضاحت بائیں طور ہے کہ بائع و مشتری کا ایجاب و قبول اگر مل جائے تو بیع ہوگا یعنی مردہ، آزاد، اور غنیر وغیرہ کی بیعت نہ ہوتی ہے ایجاب و قبول بیع پر مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ہے لیکن اگر بائع نے اختیار شرط کیا تو یہ قید لگا دی مثلاً یہ کہ میں دن تک مجھے بیع کو واپس لینے اور بیع کو توڑنے کا اختیار ہے تو بائع کا یہ اختیار ایسا مانع ہے جو حکم کو تحقق ہونے نہیں دیتا یعنی بیع پر مشتری کی ملک حاصل نہیں ہونے دیتا اسی طرح بیع ثواب کے فغروں کا بیع ناقض وضو کی علت ہے لیکن اگر کوئی مہذب مذہب ہو، مثلاً جنس کو مسلسل بیع ثواب کے فقرات چھپتے رہتے ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا وضو باوجود فقرہوں کے چھپنے کے ایک نماز کے پورے وقت تک باقی رہتا ہے لہذا وقت کا باقی رہنا ایسا مانع ہے جو علت کے پائے جانے کے باوجود یعنی بیع ثواب کے فقرہوں کے چھپنے کے باوجود حکم یعنی ناقض وضو کو ثابت ہونے نہیں دیتا۔

وَمَثَلُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبَلُوْعِ وَالْفَيْضِ وَالزُّوْبَةِ وَغَذْمُ الْكُفْلَانِ وَالْإِنْدِمَانِ فِي بَابِ الْخُرُوجِ  
عَلَى هَذَا الْأَصْلِ

### ترجمہ

اور چوتھے مانع کی مثال خیاب بلوغ اور خیاب حق اور خیاب رویت اور کفو نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا اسی مسئلہ پر ہے۔

**تشریح:** چوتھے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کے دوام کو روک دے یعنی حکم کو ثابت ہو جائے مگر وہ حکم دائمی نہ ہو) کی مثال خیاب بلوغ، خیاب حق، خیاب رویت اور زخم کا بھر کفو میں شادی کرنا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا

بھی ایسی چیز تھی مائع سے قبل سے ہے اخیر و بلوغ کا مطلب یہ ہے کہ اگر صغیر و صغیر ہو گا پورا ادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کر دیا تو مائع ہونے کے بعد صغیر و صغیر کو اپنے نکاح کے بانی رکھنے اور حج کرنے کا اختیار حاصل ہو گا۔ دیکھئے صورت مذکورہ میں اگرچہ نکاح تو ہو گیا مگر خیر و بلوغ ایک ایسا مائع موجود ہے جو ٹھکرو یعنی اس نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا اور خیار حق کا مطلب یہ ہے کہ اگر کس کوئی نے اپنی باندی کا کسی مرد کے ساتھ نکاح کر دیا تو یہ نکاح منعقد ہو جانے کا ممکن اس باندی کو آزاد ہونے کے بعد اپنے نکاح کو بستی رکھنے اور حج کرنے کا اختیار حاصل ہو گا۔ دیکھئے صورت مذکورہ میں باندی کو اختیار ملنا ایسا مائع ہے جو ٹھکرو یعنی اس کے نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا کیونکہ اگر یہ نکاح اور صغیر و صغیر کا نکاح دائمی ہوتا تو صغیر و صغیر کو بعد از بلوغ اور باندی کو بعد از حق اپنے نکاح کو ختم کرنے کا ہرگز اختیار نہ ہوتا حالانکہ ان کو ختم نکاح کا اختیار حاصل ہے اور خیار ویت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے خریدے کسی چیز کو خرید لیا اور مائع سے یہ کہہ دیا کہ بیچ کر دیکھئے کہ بعد میں کوئی بیچ کا اختیار ہو گا تو صورت مذکورہ میں مائع و مشتری کے اشتیاق و قبول سے مشتری کو بیچ پر ملکیت حاصل ہوگی مگر مشتری کا خیر و ویت ایک ایسا مائع موجود ہے جو ختم کو یعنی مشتری کی ملک کو دائمی ہونے نہیں دیتا۔

اور عدم کفایت کا مطلب یہ ہے کہ اگر باندی کو غیر نکاح میں نکاح کرنے تو اگرچہ نکاح ہو جائے گا لیکن اولیاء کو ختم نکاح کا اختیار حاصل ہو گا دیکھئے غیر نکاح میں نکاح کرنا ایک ایسا مائع موجود ہے جو ختم کو یعنی نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا ظاہر ہے کہ اگر یہ نکاح دائمی ہوتا تو اولیاء کو ختم نکاح کا حق ہرگز نہ ہوتا و الا معان المانع اگر کسی شخص نے کسی کو ایسا زخم کیا کہ وہ اس کی ہلاکت کا سبب بن گیا تو ختمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا لیکن اگر زخم مندی ہو گیا اور اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس کا نشان تک باقی نہ رہا تو اب زخمی کرنے والے پر کوئی ویت واجب نہ ہوئی تو دیکھئے زخم کا بھر جانا ایسا مائع ہے کہ جو زخمی کرنے والے شخص پر ویت و کفایت نہ کیا دے دیتا۔

وَالْهَذَا عَلَى اخْتِيارِ حُجُوزِ تَخْصِيسِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَإِنَّمَا عَلَى قَوْلٍ مَنْ لَا يَقُولُ بِحُجُوزِ تَخْصِيسِ الْعِلَّةِ فَالْمَنَاعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَنْصَافٍ مَنَاعٌ يَنْتَعِزُّ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَنَاعٌ يَنْتَعِزُّ تَعَامُلاً وَمَنَاعٌ يَنْتَعِزُّ دَوَامَ الْحُكْمِ وَإِنَّمَا عِنْدَ تَعَامُّلِ الْفَرْقِ قِيَمَتٌ تَحْكُمُ لَا مَحَالَةَ وَغَلَى هَذَا تَحْلُ مَا خَفَعَهُ الْفَرْقُ الْأَوَّلُ مَبَاقِ الْفَرْقِ الْحُكْمِ خَفَعَهُ الْفَرْقُ الْاِثْنَى مَبَاقِ الْإِنْعَامِ الْعِلَّةِ وَغَلَى هَذَا الْأَصْلُ يَنْلُزُ الْكَلَامُ مِنَ الْفَرْقَيْنِ

### ترجمہ

اور یہ (موائع کی چار قسمیں ہونا چاہیہ کہ جن میں امام ابو یوسف نے بیان کیا ہے) علت شرعیہ میں جن شخص کے چتر ہونے کے اعتبار پر ہے جس بہر حال ان لوگوں کے قوس پر کہ جو شخص صحت کے برابر ہوتے تو نہیں کہتے مگر مائع ان کے نزدیک تین قسموں پر ہے ۱۔ وہ مائع جو ابتدا علت کو روکتا ہو (یعنی وہ مائع جو کسی شئی کو علت ہی نہ پہنچے دے) ۲۔ وہ مائع جو علت کے قریب ہونے کو روکتا ہو ۳۔ وہ مائع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور بہر حال علت تمام ہونے کے وقت

تو اجماع حکم ثابت ہوگا اور اس اختلاف مذکور کا عام پرہیز جس کو فریق اول نے ثبوتِ حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے (یعنی وہ علت جس سے ثبوتِ حکم نہ ہو سکے وہ علت علت نامہ نہیں ہے) اور اسی اصل (کہ فریق ثانی کے نزدیک تیسرا مانع دوسری قسم میں داخل ہے) پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

**تشریح:** موانع کا چار قسمیں ہوا ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو تخصیصِ علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی وہ حضرات موانع کی قسم ثالث کو بھی مانتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے مصنف نے اسی کو تخصیصِ علت الشرعیۃ سے تعبیر فرمایا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے اور لام کرئی، مثلاً شرعاً عراق اور دیگر بہت سے حضرات کا یہی مذہب ہے اور وہ حضرات جو تخصیصِ علت شرعیۃ کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان کے نزدیک موانع میں ہیں ایک وہ مانع جو ابتدا، علت کر و کتا ہو یعنی ایسا مانع جو کسی شے کو علت ہی نہ بنے دے ورنہ سہرا مانع جو علت کے نام ہونے کو دکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو حکم کے داکئی ہونے کو دکتا ہو اور ان کی مثالیں گذر چکی ہیں یہ حضرات موانع کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کو دوسری قسم میں داخل کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اگر تمام علت موجود ہوگی تو حکم لامحالہ ثابت ہوگا لہذا فریق اول نے یہ جو کہا ہے کہ صحت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو تو یہ ہمارے نہیں ہے بلکہ وہ علت جس کے ہونے سے حکم موجود نہ ہو وہ علت علت نامہ ہی نہیں ہے مثلاً مصنف نے اس کی مثال بیچ بھرہ الخیار کو بیان کیا تھا کہ ایجاب و قبول (علت) کے ہوتے ہوئے بیچ پر مشغری کی ملک ثابت نہیں ہوتی لہذا صحت ہے مگر حکم نہیں ہے تو ہم (فریق ثانی) یہ کہتے ہیں کہ وہ ایجاب و قبول جہاں مانع کو خیار شرط حاصل وہ علت نامہ نہیں ہے بلکہ وہ ایجاب و قبول علت نامہ ہے جس میں خیار شرط نہ ہو لہذا فریق اول نے جس چیز کو ثبوتِ حکم کا مانع قرار دیا ہے یہی یہ کہا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت ہو مگر ثبوتِ حکم نہ ہو تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے یہی یہ کہا ہے کہ جس علت کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ صحت تمام علت نہیں ہے لہذا تمام علت نہ ہونا بھی ایک مانع ہے اور اسی اصل پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا کہ فریق اول نے جس مانع کو ثبوتِ حکم کا مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے۔

فصل: الْقَرَضُ لَقَدْ هُوَ الْقَدِيرُ وَمِنْ أَوْضَاحِ الشَّرْعِ مَقْضَاتُهُ بَحْثٌ لَا يَخْتَصِمُ الزَّادَةُ وَالنَّصَانِ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبِتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شَبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ رَوِّمُ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادُ بِهِ وَالْوَجُوبُ هُوَ الْمَقْطُوعُ بِنَفْسٍ مَابَسْطَ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا إِجْبَارٍ بِهِ وَقِيلَ هُوَ مِنَ الْوَجْهِ وَهُوَ الْأَمْطَرُ ابْنِ سَبِيحٍ الْوَاجِبُ بِذَلِكَ لِكُونِهِ مُصْطَرَفًا بَيْنَ الْقَرَضِ وَالْقَلِّ لِمَا فِي قَرَضًا فِي حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَخْوَزَ تَرْكُهُ وَتَمْلَأَ فِي حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يَبْزِمُنَا الْإِعْتِقَادُ بِهِ خَوْفًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبِتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شَبْهَةٌ كَالْأَلَةِ الْعَوَازِلَةِ وَالْمَصْحُوحِ مِنَ الْأَعْيَادِ وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا.

## ترجمہ

فرض کے معنی لغت میں مقرر کرنے کے ہیں اور مفروضات شرع شرع کی مقرر کردہ چیزیں ہیں اس طرح سے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ چیز ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو (لا شبهہ) لفظ قطعی کی تفسیر ہے اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اس کے ساتھ اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور وجوب کے معنی (لغت میں) سقوط کے ہیں یعنی وہ چیز جو بندہ پر بغیر اس کے اختیار کے طاری ہو اور کہا گیا ہے کہ وجوب و جہت سے مشتق ہے اور وجہت کے معنی اضطراب کے ہیں (اور) واجب کا نام اس فقر واجب کے ساتھ اس (واجب) کے فرض پر عمل کے اور یہاں مضرب اور مترود ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے یہی واجب عمل کے حق میں فرض ہے (یعنی واجب پر عمل کرنا فرض اور ضروری ہے) حتیٰ کہ واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اور واجب اعتقاد کے حق میں عمل ہے یہی قطعی (یعنی غور سے ہمارے لاپرواہ) واجب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور شریعت کے اندر واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیت اور اخبار آحاد میں سے کچھ خبر واحدہ، اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی واجب عمل کے حق میں فرض اور اعتقاد کے حق میں عمل ہے)

تفسیر: مصنف فرماتے ہیں کہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر یعنی مقرر کرنے کے ہیں اور شریعت کی مفروضات اس کی مقرر کردہ چیزیں ہیں کہ وہ کمی اور زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں مثلاً شریعت نے ظہر کی چار رکعات فرض کی ہیں تو اب اس میں کمی زیادتی نہ ہوگی یا مثلاً حدود کران میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا اور اصطلاح شرع میں فرض اس چیز کو کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور قطعی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو لہذا یا تو وہ حکم قرآن سے ثابت ہو یا احادیث متواترہ سے ثابت ہو یا صحابہ کے ایسے اجماع سے ثابت ہو جو آثار کے ساتھ مقبول ہو جیسے لازد کوکۃ کہ یہ قرآن کی آیت القیوم الصلوة و آتوا الزکوۃ سے ثابت ہیں اور فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس کا اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے لہذا فرض کا منکر کا فرض اور اس کا بلا تعدد چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جائے گا۔

فائدہ: مقدرات شرع کی چار قسمیں ہیں ۱۔ جس میں نہ کمی ہو سکے اور نہ زیادتی جیسے حدود یعنی چوری و زنا وغیرہ کی سزائیں ۲۔ جس میں کمی زیادتی دونوں ممکن ہوں جیسے کسی کو بی خبر نہیں کہ آئندہ کل وہ کیا کرے گا، چنانچہ قرآن میں ہے و ما قدری نفسی ماذا لکب هذا ۳۔ جس میں کمی تو ہو سکتی ہو مگر زیادتی نہ ہو سکے جیسے خیار شرط کہ دو تین دن سے کم کے لئے تو ہو سکتا ہے مگر تمام صاحب کے نزدیک تین دن سے زیادہ کے لئے نہیں ہو سکتا البتہ صاحبین کے نزدیک ہو سکتا ہے ۴۔ جس میں زیادتی تو ہو سکے مگر کمی نہ ہو جیسے نماز کے قصر اور انظار موم کے لئے مسافرت سفر میل (سوا شتر کل میسر) سے کم نہیں ہو سکے گی البتہ زیادہ چاہے جتنی ہو اور وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ۱۔ سقوط تکلیف ۲۔ واجب بندہ پر بلا اس کے اختیار کے طاری ہونا ہے اور بندہ چاہے یا نہ چاہے واجب کی ادائیگی اس پر لازم ہوتی ہے ۳۔

کہا گیا ہے کہ واجب و حبیہ سے مشتق ہے اور وجہ کے معنی اضطراب کے ہیں لہذا واجب کا نام واجب اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور تردد ہوتا ہے چنانچہ واجب دونوں کے چابک کا ہے یعنی واجب نفل کے حق میں فرض ہے کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں ہے اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے کہ اس کا جزی و جہتی اعتقاد رکھنا ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ واجب و نفل نفل سے ثابت ہوتے ہیں نہ کہ نفل نفل سے اور اصطلاح شرع میں واجب وہ ہے جو انکی دلیل سے ثابت ہو جس میں شرع ہو جیسے آیات موزوں اور صحیح خبر واحد، مثل سورہ کوثر کے اندر لفظ و انھو کے معنی قربانی کرنے کے ہیں مگر امام شافعی اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس لئے حق نماز میں بیٹھ کر باوجود کھینچے کے ہیں لہذا یہ آیت نفل الدار لست ہے کہ نفل انھو سے ہے لہذا قربانی کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعی کے نزدیک سنت ہے اور یہ آیت آیت موزوں کہنا ہے اور حدیث الطریق صحیح خبر واحد سے ثابت ہے ہند صدقہ و نفل واجب کی مثال ہے اسی طرح وتر بھی واجب ہے اور اس حدیث سے اثر ثابت ہے اس کے ثبوت میں شرع ہے وتر کے ثبوت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّ الْمَلَّةَ اَمَلَتْكُمْ مَعْلُوْدَةً هِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ کہ اللہ نے تمہاری ایک اونٹنی نماز سے ادا فرمائی دوسری دونوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے، یہ حدیث واجب وتر سے مکی جاتی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے جس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت میں شرع ہے اور اگر اس حدیث کو ثابت مان بھی لیں تو یہ اختلاف ہے کہ ہو سکتا ہے یہ ادا بطور نفل کے ہو نہ کہ بطور واجب کے جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک وتر سنت ہی ہے۔ واجب نہیں ہے، اور واجب کا قیام وہ ہے جس کو تسلیم نے بیان کر دیا کہ واجب عملاً فرض اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے اور یہ قیام بہ تفصیل احناف کے اعتبار سے ہے درہم امام شافعی کے یہاں فرض اور واجب ایک ہی چیز ہے امام شافعی واجب کو علیحدہ سے نہیں مانتے چنانچہ امام شافعی فرض واجب کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے مگر مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف محض نفسی ہے کیونکہ امام شافعی فرض کی رو سے نہیں کرتے ہیں ایک وہ فرض جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اسی پر عمل اور اعتقاد دونوں کو لازم سمجھتے ہیں اور دوسرا فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس پر عمل تو اس پر لازم سمجھتے ہیں مگر اعتقاد کو ضروری نہیں سمجھتے، دیکھئے امام شافعی کے نزدیک فرض کی جو دوسری قسم ہے احناف اسی کو واجب کہتے ہیں معلوم ہوا یہ اختلاف محض نفسی ہے۔

وَالسُّنَّةُ عِبَادَةٌ غَيْرُ الْمَطْرُوقَةِ الْمَسْلُوكَةِ فِي بَابِ الْبَيْنِ سَوَاءٌ كُنْتَ مِنْ رُسُلٍ نَزَّلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنَ الصُّحَّانَةِ نَالِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِمَا بَسْمِي رِسْمَةِ الْمُخْتَلَفَةِ مِنْ بَعْدِي عَصْرًا عَلَيْهِمَا بِالْوَاحِدِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَوْتُ بِأَخِيَّتِهَا وَتَسْتَحِقُّ الْمَلَائِكَةُ بِزَكَاةِهَا إِلَّا أَنْ يَرْكَبَهَا مَعْلُومٌ وَالتَّغْلُفُ عِبَادَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْفَيْضَةِ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ مِنَ الْعِبَادَةِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَادَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرِيقِ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُنَابِئَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِزَكَاةِ وَالتَّغْلُفُ وَالْمَطْرُوقَةُ مَعْنَاؤُهُمَا

## ترجمہ

اور سنت اس طریقہ کا نام ہے جس پر چنا گیا ہو (اور) جس کو دین کے باب میں پسند کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا صحابہ کرام سے ثابت ہو، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم ہے تم اس کو گڑبڑ سے بچو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو زندہ کرنے یعنی بھانسنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور وہی اس کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو گا لہذا یہ کہ آدمی اس کو کسی حد تک وجہ سے ترک کرے اور نقل زیادتی کا نام ہے اور غیبت کا نام نفس (اس لئے) رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ اس چیز پر زندہ ہے جو جہالت سے تصور ہے (یعنی علامتہ اللہ اور کفار کے شر و فساد کو) اور شریعت کے اندر نقل اس عبادت کا نام ہے کہ جو فرائض اور واجبات پر زندہ ہو اور نقل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جاتا (بلکہ استہزاانہ ترک کیا ہو اور آخر نقل کو استہزا ترک کیا تو پھر عذاب دیا جائے گا)۔ نفس اور تطویر ایک دوسرے کی طرح ہیں۔

**تشریح:** سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور اس کی تفصیل مانع میں گذر چکی ہے اور اصطلاح شرع میں اس کے معنی اس پسندیدہ راستہ کے ہیں جس پر دین کے سلسلہ میں چلتا تھا اور اس کو اختیار کیا گیا ہو گویا اس راستہ کے اچھا ہونے کی وجہ سے حضور و صحابہ کرام نے اس پر سوا طاعت فرمائی ہو اور سنت کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ دونوں کے طریقوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے علیکم بسنی النبی اس حدیث میں سنت کا لفظ خلفاء کے لئے بھی استعمال ہوا ہے اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو بھانسنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی شریعت کی نظر میں سنت کی ادائیگی مطلوب ہے عیسے اذان و اقامت اور سنت کہلا عذر ترک کرنے والا مستحق ملامت ہوتا ہے۔

**حافظہ:** سنت غیر مذکورہ وہ ہے جس کو حضور نے یا سواہر بلا عذر ترک بھی کیا ہو اور مستحب وہ ہے جس کو کوئی بھی

کیا ہو۔

**والنقل:** الخ اور نقل کے معنی اخذ میں زیادتی کے ہیں اور غیبت کو ایسا ہی نقل کہا جاتا ہے کیونکہ غیبت مقصود جہالت سے مذکور ہے یعنی مقصود جہالت علامتہ اللہ اور کفار کے شر و فساد کو بھانسنے کا ہے جیسے کسی نے کہا ہے

تو حافظہ ہے اگر مذہب کے عز و جاہ کا  
مزم کر لے اب جہالتی سبیل اللہ کا  
نقد کے بیڑے غرق کر دے تو ہر ایک گمراہ کا  
مرکب دے دے جہالت کے ہر اسلام کے پرخواہ کا

لیکن چونکہ جہالتی کفار کا نام بھی اٹھا جاتا ہے لہذا غیبت زائد معنی ہے اس لئے اس کو نقل کہہ دیا جاتا ہے اور شریعت میں نقل اس چیز کا نام ہے جو فرائض اور واجبات پر زندہ ہو معنی نقل نہ فرض ہوتا ہے اور نہ واجب بلکہ ایک زائد معنی ہوتی ہے

اسی وجہ سے اس کا حکم یہ ہے کہ کس کے کرنے والے کو ثواب دیا جاتا ہے اور نہ کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جاتا جیسے عقوبت مؤجلہ میں کتابت، چنانچہ قرآن میں ہے اِذَا لَدَا بَنُو بَدِیْنِ الٰہِیْ اُخْبِلْ مَسْمٰی فَاَنْکَبُوْہُ اور فقہاء کی اصطلاح میں نفل اور شعور، آپ ہی چیز ہے۔

فصل: الغریبۃ ہی الفضلۃ اِذَا تَمَّانَ فِیْ بَہَایِہِ الرِّکَاذَۃِ وَلِہِذَا قُلْنَا اِنَّ الْعَزْمَ عَلٰی الْوُطْیِ عَوْدَ  
ہِیْ بَابُ الطَّہَارِ لِاَنَّہُ تَمْلِکُ مَجْزُوۃً فَعَبَّارٌ اَنْ یُعْتَبَرَ مَوْجُوۃً عِنْدَ قِیَامِ الدَّلَالِۃِ وَلِہِذَا لَوْ قَالَ اَعَزَّمُ  
یُکُوْنُ خَالِفًا وَلِہِیْ الشَّرْعُ عِبَادَۃً غَضًا لِّرَّسَا مِنْ اِلْحَاکَامِ اِبْتِدَاۃً سَبَقَتْ غَرِیْبَۃً لِاَنَّہَا فِیْ غَاۃِ  
الْوُکَاۃِ لَوْ کَاۡدَہُ سَبَقَتْہَا وَہُوَ تَحْرِیْکُ الْاَمْرِ مَقْتَضِ الطَّاعِنَۃِ بِعُکُوبِ اَنَّہُ اِلَہْنَا وَنَحْنُ غَیْبُہُ وَالْاَسْمَ  
الْغَرِیْبَۃُ مَا ذَکَرْنَا مِنْ الْفُرُصِ وَالْوَاجِبِ .

### ترجمہ

غریبت (الغت میں) ارادہ کا نام ہے جب کہ وہ انتہائی مؤکد ہو اور ای وجہ سے (کہ غریبت پختہ ارادہ کا نام ہے) ہم نے کہا کہ ظہار کے باب میں بیوی کے ساتھ وہی کا عزم کرنا عہد سے رجوع کرنا ہے کیونکہ وہی کا پختہ ارادہ وہی موجود ہونے کے مانند ہے پس جائز ہے کہ دلالت کے پائے جانے کے وقت اس عزم کو وہی کا موجود ہونا مستبر مانا جائے اور اسی وجہ سے (کہ کبھی شئی کا پختہ ارادہ اس شئی کے موجود ہونے کے مانند ہے) اگر کسی شخص نے عزم کیا (مثلاً یہ کہا اَعَزَّمُ لَنْ اَطْعِمَکَ الْیَوْمَ مَرَّةً) تو یہ عزم کرنے والا شخص ملق ہو جائے گا اور شریعت کے، غرضیت ان احکامات کا نام ہے جو ابتداء میں پر لازم ہوئے ہیں (اور ان احکام کا نام غریبت اس لئے رکھا گیا کیونکہ وہ دعاغت درجہ مؤکد میں اپنے اسباب کے مؤکد ہونے کی بناء پر اور سبب احکام امر (اللہ تعالیٰ) کا مفترض الفاظ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ امر (اللہ تعالیٰ) ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور غریبت کے اقسام دو ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔

**تفسیر:** غریبت کے تقویٰ معنی انتہائی مؤکد اور مضبوط ارادہ کے ہیں اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے ظہار کرنے کے بعد یعنی اپنی بیوی کو حکومات ابدیہ سے تشدید دینے کے بعد اگر بیوی سے وہی کرنے کا عزم صحیح کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع کرنا ہوگا، گویا کہ اس نے وہی ہی کر لی لہذا وہی پر دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس عزم کو وہی ہی موجود مانا جائے گا۔ لہذا جس طرح حقیقتاً وہی کرنے کی صورت میں مظاہر پر کفارہ ظہار لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس وہی چھٹی جنی عزم علی الوہی کے بعد بھی کفارہ ظہار کا لازم ہوگا اور چونکہ عزم کے معنی پختہ ارادہ کے ہیں اور کبھی شئی کا عزم اس کے موجود ہونے کے درجہ میں ہے تو اگر کسی شخص نے اَعَزَّمُ کہا مثلاً یہ کہا اَعَزَّمُ اَنْ اُنْکَحَکَ اَحَدِیْ بَنَتِیْ ہاتھیں کہ میں اپنی ان دو بیویوں میں سے ایک کا حیرت ساتھ نکاح کرنے کا عزم کر رہا ہوں اور لفظ اَعَزَّمُ بولنے کی وجہ سے یہ شخص حالف ہو جائے گا اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں یہ شخص حائف ہو جائے گا یعنی اسے عزم کو توڑنے والا، لہذا جس طرح یحییٰ

تورنے والے پر کفارہ ممکن لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس پر بھی کفارہ ممکن لازم ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداً لازم ہوتے ہیں اور ان کی شروعات میں عوارض اور سوانح کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ وہ احکام ابتداً و اصلاً لازم ہوتے ہیں، جیسے مشاورۃ منکر دراز اور حکم اصلی ہے اور ابتداً ہی ہم پر لازم ہے بر خلاف اس کے کہ مریض اور مسافر اور افتادہ صوم کی سہولت دینا کہ یہ حکم اصلی نہیں ہے بلکہ بندہ کے عذر کے پیش نظر ہی اس طرح التہریر اور عشاء کی نماز میں چار رکعتوں کا فرض، سوا حکم اصلی ہے اور ابتداً ہی اس کی قیاساً تکلیف سے اوپر لازم ہے بر خلاف اس کے کہ بحالت فقر و قسرت سوا حکم اصلی ابتداً ہی نہیں ہے بلکہ شدت فقر کے پیش نظر ہے اور ان احکام کا نام عزیمت رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کے اسباب نہایت نادر ہیں اور سبب احکام تمام کرنے والی ذات کا متفرض الامتداد ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اسے معبود اور ہر سبب اس کے بندے میں اور معبود اپنے بندہ کو جو حکم دیتا ہے اس کی امانت اور فرمان برداری بندہ پر فرض ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے احکام کو بھی اپنا ہمارے اوپر لازم ہے تو سب کی عقلی تائید سرور اللہ کا متفرضی العبادہ ہونا ہے یعنی اس کی اطاعت ہمارے اوپر فرض ہے کسی نے یا غریب کہا ہے،

وہ ہے ذات واحد عبادت کے لائق، وہی اور اول کی شہادت کے لائق

اس کے ہیں احکام طاعت کے لائق، اس کی ہے سرکار خدمت کے لائق

لگاؤ تو لو جس اسی سے لگاؤ، جھکاؤ تو سر اس کے آگے جھکاؤ

اور عزیمت کے اقسام فرض اور واجب ہیں، اور حرام بھی اگرچہ عزیمت ان کی قسم ہے کہ وہ فرض ہیں اور واجب میں کیونکہ اگر مبراوی کی حرمت دلیل قطعی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا فرض ہوگا، جیسے شرب خمر اور آگس کی حرمت دلیل قطعی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا واجب ہوگا جیسے وہ کا کھانا (گوہ ایک جانور ہے جس کی کھربلی میں صفت کتے ہیں)

**حاشیہ:** اگر کوئی کہے کہ سنت اور فعل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فقہ الاسام اور ان کے شیعین کی رائے ہے تو ہر مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا یا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک سنت اور فعل عزیمت میں سے نہیں ہیں کیونکہ سنت، فعل لازم ہونے والی چیز اس میں سے نہیں ہیں جبکہ عزیمت کی تعریف یہ تھی کہ عزیمت وہ احکام ہیں جو ابتداً ہی لازم کے اوپر لازم ہوں۔

**المقصد:** العریضۃ مصدر (اض) یعنی ارادہ کرنا، عیبہ عیبہ کی جمع۔

وَأَمَّا الْإِخْصَۃُ لِعِبَادَةِ هُنَّ الْبَسْمُ وَتُسَبَّحُ لَهُ فِي الشَّرْعِ صُرُفُ الْأَمْرِ مِنْ عَسَمٍ إِلَى بَسْمٍ بِوَاسِطَةِ غَفَرٍ لِي التَّكْلِيفِ وَتَوَاضَعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِإِخْتِلَافِ نَسَبِهَا زَهْنِي اَعْدَادُ الْعِبَادِ وَلِيهِ الْعَابَةُ تَوَزُّؤُا لِي تَوَاضَعُ أَحَدُهَا رِخْصَةُ الْفَعْلِ مَعَ تَقَاءِ الْخُرْمَةِ بِسَبْرَةِ الْعَفْوِ لِي بَابِ الْحَبَابَةِ وَدَلِيلُكَ نَحْوُ إِخْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى تَعَمُّدٍ مَعَ ضَمِّهِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِخْرَاءِ وَرُسْبِ الشَّيْ غَلْبِهِ اِتِّسْلَامٌ وَخِلَافٌ ذَلَّ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ قَتْلُنَا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَرَّ حَتَّى قِيلَ



يَكُونُ مَاجُوزًا لِامْتِنَاعِهِ عَنِ اَنْحِرَامِ تَعْظِيمِ اِلَهِي الشَّرْعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّوَعُّدِ النَّاسِيَةِ تَعْيِيدِ صِفَةِ الْفِعْلِ بِانْ يَصِيرَ مَسَاخًا فِي حَقِّهِ ذَالُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَنْ اضْطُرَّ لِي مُخْتَصِبَةً وَذَلِكَ نَحْوُ الْاَنْحِرَامِ عَلٰى اَخْلَى الْعَبْدَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ اَمْتَنَعَ عَنْ تَقَاوُيِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ اِلْمَا بِامْتِنَاعِهِ اَنْ يَتَبَّاحَ وَضَرًا تَقَابِلَ نَفْسِهِ .

### تشریح

اور رخصت (وقت میں) آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں رخصت مکلف آدمی کے عذر کی وجہ سے معاملہ کو شریعتی سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اقسام مختلف ہیں، اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے، اور اسباب بندوں کے اعتدال ہیں اور آخر کار وہ انواع و اقسام کی طرف لوثی ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ فعل کی رخصت ہے (اور وہ اصل) باب جنایت میں جرم کو معاف کرنے کے وجہ میں ہے اور وہ (یعنی اس کی مثال) جیسے عذر اکرام اطمینان قلب کے ساتھ بان پر کھڑا کرنا جاری ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اور مسلمان کے بال کو کھنکھ کرنا اور کسی آدمی کو خدا تعالیٰ کے حکم کے خلاف اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف آدمی زبردستی کئے جانے پر مجبور کر کے جنتی کو قتل کر دیا جائے تو وہ شخص باجور ہوگا شارع علیہ السلام کی نفی کی تعلیم کرنے کی وجہ سے اس کے حرام سے رک جانے کی بناء پر والوں و الطغی الطغی الفع اور رخصت کی قسم دوم فعلی حرام کی صفت کو اس طریقہ سے متغیر کرنا ہے کہ وہ فعل مکلف کے حق میں مباح ہو جائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَنْ اضْطُرَّ لِي مُخْتَصِبَةً (جو شخص مجھ کی وجہ سے مجبور ہو جائے) اور وہ (یعنی قسم دوم کی مثال) جیسے اکل حیدہ اور شرب خمر پر مجبور کرنا اور رخصت کی اس قسم دوم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف اس (حیدہ و خمر) سے باز رہا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو وہ مباح فعل سے رخصت کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور وہ خود کو قتل کرنے والے کی طرح ہو گیا۔

**تشریح:** رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں اور اصطلاحی معنی مکلف کے عذر کے پیش نظر سے لہذا کوئی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اسباب جو کہ بندوں کے اعتدال ہیں مختلف ہونے کی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہیں، بنا آخر رخصت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ فعلی حرام کی حرمت باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت مل جاتی ہے، ۲۔ اجتناب و اکرام فعل کا ارتکاب کرنے تو آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ باب جنایت میں غلط فہمی اگر کسی شخص نے کسی پر کوئی زیادتی اور جنایت کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کر دیا تو ظالم کو ظالم اور ظالم اور مظلوم کے مکر معاف کر دینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، اسی طرح اس فعلی حرام کی حرمت رخصت کے بعد بھی باقی ہے مگر جہاں حرمت کے ساتھ ساتھ مکلف اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت ہے لیکن اگر رخصت کے باوجود مکلف نے اس کام کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا تو حیات اور شخص مندرجہ باجور ہوگا جیسا کہ اگر کسی شخص کو قتل نہ کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے ایمان پر دل مطمئن رہنے کے ساتھ

محل زبان سے کل کفر یعنی رخصت ہوگی اسی طرح بوقتہ اگر وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے اور مسلمان کے مال کو تلف کرنے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کی جوارحمت کے ساتھ ساتھ رخصت ہوں اور رخصت کی اس قسم کا کفر یہ ہے کہ اگر اس نے زبردستی کرنے پر بھی کل کفر نہ بنے۔ نہ کہ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی نہ دی۔ اسی طرح مسلمان کا مال اور اس کی جان کو تلف اور ہلاک نہ کیا حتیٰ کہ دارالحیہ خود شخص عند اللہ ثواب پائے گا کیونکہ یہ شخص شارب غلیظ اسلام کی نبی کی خاطر حرام کے ارتکاب سے باز رہا ہے۔ مگر یہ کہہ ہے:

جان انکو تو جان حاضر، مال انکو تو مال حاضر

مگر یہ ہم سے نہ ہوئے گار، نبی کا جہا و جلال حاضر

یعنی مذکورہ امور کے ارتکاب پر شریعت کی طرف سے عتاب وارد ہوئی ہے یعنی خیر کرنے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں گستاخی کرنے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جان و مال کو تلف کرنے پر سخت وعیدیں لڑی گئی ہیں، لہذا مذکورہ امور بوقتہ اگر وہ بھی دہرائیں گے تو کفر عظمیٰ ہے بوقتہ اگر وہ ان امور کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا تو اس کو آخرت میں ثواب ملے گا کیونکہ اس نے شارب کی نبی کی عظمت کو باقی رکھا ہے جیسا کہ حضرت ضعیف نے کفار کے ظلم و تشدد کی بنا پر جان دیدی مگر کل کفر نہ ہوتا ہے نہیں نکالا۔

**حافظ:** بوقتہ اگر وہ کفر کا شرح صدر ہو گیا اور اس کو حق مان لیا تو اب اس پر اللہ کا غضب ہوگا۔ قرآن میں ہے: مَنْ تَكْفُرْ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيمَانِهٖ اِلَّا مِنْ اُكْهَرُ وَاُولٰٓئِكَ مَعْصِيَةُ الْاِلٰهِيْنَ وَلٰكِنْ مِنْ شَرِّ مَا تَكْفُرُ صَمُوٰءُ عَلَيْهِ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ

و لَوْع النَّاسِ الْعِج. اور رخصت کی دوسری تفرص حرامی مفت کا برین غرض خیر ہو جائے کہ کلف کے حق میں وہ فعل حرام مباح بن جائے، یہاں تو قتل سے زہر یا فتنہ اضطراب ہی معصیۃ الخ غلامت کا وہ یہ ہے کہ ترک کوئی شخص شدت بھوک دینا جس سے بے تاب ہو اور اس کو یقین ہو جائے کہ جب کھانے کی کوئی حلال چیز سو رہا نہیں ہے تو ترک میں نے مردار یا مثلاً شراب پینے کی تو میں مرجھ جاؤں کسی خاص حالت میں جس کے لئے اکل میٹھ و شرب خمر مباح ہو جائے گا اسی طرح اگر کسی کو دشمنی ہو جائے کہ مردار کھا یا شراب نوش کر اور نہ فقہ کو قتل کر دیا جائے گا تو اسے اگر وہ مجبوری کے وقت اور نہ دیکھے اس قدر کے وقت اس کے لئے کُل میٹھ اور شرب خمر مباح ہوگا اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص اکل میٹھ اور شرب خمر جو کہ اس کے حق میں مباح ہو گئے تھے ان کے کھانے پینے سے باز رہا حتیٰ کہ کسے مراد یا کیا یہ بحالت بھوک دہاس کر گیا تو یہ شخص گنہگار ہوگا اور خود کشی کرنے والے سے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب اللہ نے اس کو رخصت دی تھی تو اس کی رخصت پر عمل کرنا چاہئے تھا، چنانچہ قرآن میں ہے: مَنْ تَكْفُرْ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيمَانِهٖ اِلَّا مِنْ اُكْهَرُ وَاُولٰٓئِكَ مَعْصِيَةُ الْاِلٰهِيْنَ وَلٰكِنْ مِنْ شَرِّ مَا تَكْفُرُ صَمُوٰءُ

**حافظ:** مجبور شخص کے لئے جہاد زنت ای مردار وغیرہ کھانے کی رخصت ہوئی نہ کہ خوب سیر نہ کر۔

اللغة: السهولة (ک)۔ سے مصدر الامر آسان ہونا الفسوخ: جمع سے مصدر غسول ہے یعنی دھوا  
ہونا بصر (ک) بصر بصر آسان ہونا۔

لفضل: الإحتياج بلا ذلّ الأنواع، منها الإستدلال بعقد العلة على عدم التعميم مثلاً النفس  
غير ناقص لأنه لم يخرج من السيليل والأخ لا يعني على الأخ لأنه لا ولاد بينهما

### ترجمہ

بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان انواع میں سے ایک نوع عدم علت کے ذریعہ عدم حکم پر  
استدلال کرنا ہے اور (استدلال بلا دلیل) کی مثال (یہ ہے کہ) قبی قتل وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سیلیلین (پیشاب  
پر خانہ کے راست) سے نکلے گا اور بھائی بھائی پر (یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کا ملوک ہو جائے پر) آزاد نہیں  
ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان وارثت کا تعلق نہیں ہے (یعنی دونوں میں باپ بیٹے کا رشتہ نہیں ہے)

**تشریح:** شرعی دلائل (ادلہ اربعہ) اور ان کے سلطات یعنی اسباب، مطلق، شرائط وغیرہ کے بیان سے  
خارج ہو کر مصنف صاحب نے جو شرعی اور نفس الامری دلیل میں ہیں محض استدلال کے وہم و گمان میں  
دلیل ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ احتجاج بلا دلیل یعنی بغیر دلیل کے محبت پکڑنے اور استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں  
ان میں سے ایک قسم عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ استدلال اپنے خیال میں حکم کے  
حرف ایک مخصوص وصف کو علت تصور کرتا ہے مگر اس علت کے عدم وجود سے عدم حکم پر استدلال کرتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے  
کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ استدلال نے جس خاص وصف کو علت سمجھا ہے وہ نفس الامری علت نہ ہو بلکہ علت کوئی اور چیز ہو  
لہذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہو گا مثلاً شواہد کہتے ہیں کہ قبی قتل وضو نہیں ہے کیونکہ وہ  
سیلیلین سے نہیں نکلتی بلکہ اس سے نکلتی ہے۔ دیکھئے شواہد نے نفی وضو کی علت ایک خاص وصف کو سمجھا یعنی خراج نجاست  
میں سیلیلین اور اگر بعد ہند سے نفی خراج نجاست میں سیلیلین کے عدم سے عدم حکم یعنی عدم نفی وضو پر استدلال  
کرنا خراج نجاست کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نفی وضو کا حکم خراج نجاست میں سیلیلین پر موقوف، ٹھہر نہیں ہے  
بلکہ نفی وضو کی علت مطلق خراج نجاست ہے خواہ سیلیلین سے ہو یا غیر سیلیلین سے چنانچہ جسے واسطے خراج اور چپ وغیرہ  
سے بھی وضو نوت جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے الوضوء من مکى دم صائب اور چونکہ قبی کے اندر بھی کچھ نہ کچھ نہیں  
خراجات نکلتی ہے اس لئے قبی قتل وضو ہوگی ہاں اگر وضو کا نونا سیلیلین سے ہی خراج نجاست پر موقوف ہوتا تو بجز مذکور  
استدلال صحیح ہوتا مگر چونکہ وضو کا نونا محض خراج نجاست میں سیلیلین پر ہی موقوف نہیں ہے اس لئے مذکورہ استدلال بھی  
صحیح نہیں ہے والاخ الفع اور مثالی کہتے ہیں کہ اگر بھائی بھائی کا ملوک ہو جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ علت عدم  
ہے لہذا اگر بھی عدم ہوگا مثالی بالغ و ملوک میں وارثت یعنی باپ چچا کا رشتہ نہیں ہے بلکہ اخوت کا رشتہ ہے دیکھئے

مستحل نے آزاد ہونے کے لئے صرف ایک خاص وصف کو ملت کھانا یعنی رخصۃ ولادت کو، مگر کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ ملک کے آزاد ہونے کے لئے رخصۃ ولادت ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ مالک و ملک میں قرابت محرمیت کا ہونا کافی ہے جیسا کہ حدیث ہے من ملک دارم محرم من حق علیہ فہذا یعنی بھائی بھائی کا ملک ہونے کے بعد فوراً آزاد ہوجائے گا۔

وَمَثَلُ غُلٍّ مُخْتَلَبٍ يَرْجِعُ الْفَصَاصُ عَلَى شَرِيكِ النَّصْبِيِّ فَإِنَّ لَا ، فَإِنَّ النَّصْبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ  
فَالْمَسْأَلَةُ وَجَبَتْ أَنَّ يَجِبَ عَلَى شَرِيكِ الْأَبِ لَا أَنْ لَمْ يَرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ الْقَلَمُ  
يَقْدُمُ الْعِلَّةَ عَلَى غُلٍّ الْمَعْلُومِ بِغُلٍّ مَا بَقِيَ لَمْ يَمُتْ فَلَا أَنْ لَا تَكُنْ لَمْ يَسْتَفِذْ مِنَ الشَّعْخِ .

### ترجمہ

اور امام محمد سے سوال کیا گیا کہ کیا بیٹے کے شریک فی القتل پر قصم واجب ہوگا؟ امام محمد نے جواب دیا کہ نہیں اس لئے کہ بچہ سے ظم اٹھا لیا گیا ہے یعنی بچہ مرفوع القہم ہے (بچہ مستحق سزا نہیں ہوتا) مسائل سے کیا یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے شریک فی القتل پر قصم واجب ہوگا کیونکہ باپ مرفوع القہم نہیں ہے پس عدم علت سے عدم ظم پر استدلال کرنا اس درجہ میں ہو گیا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص نہیں مہرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

**تفسیر:** عدم علت سے عدم ظم پر استدلال کرنے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ کلام محمد سے مسائل نے یہ جماعہ کہ بچے کے شریک پر قصم ہے یا نہیں یعنی اگر بچہ ایک بالغ آدمی دونوں ملکر کسی کو قتل کرے تو باقی پر قصم واجب ہوگا یا نہیں امام محمد نے جواب دیا کہ بالغ آدمی پر بھی قصم واجب نہ ہوگا جیسا کہ بچہ پر قصم نہیں ہے کیونکہ بچہ مرفوع القہم ہے یعنی بچہ کا ظم قابل گرفت نہیں ہوتا لہذا جب بچہ سے ہو جائے بغیر مرفوع القہم ہونے کے قصم ساتھ ہو گیا تو باقی سے بھی قصم ساتھ ہو جائے گا کیونکہ قتل دونوں کے قتل کا نتیجہ ہے بغیر اگر جب بچہ پر قصم نہیں ہے تو کوئی قصم کا بعض حصہ جو بچہ سے صادر ہو اس پر قصم میں نہیں ہے تو قتل کا نتیجہ دوسرا حصہ جو باقی سے صادر ہو اس پر بھی قصم نہ ہوگا کیونکہ قصم میں اتنی چیز جس سے کہ بچہ سے تو قصم نہ لیا جائے اور بالغ سے لے لیا جائے لہذا دونوں سے قصم ساتھ ہو جائے گا مسائل نے یہ کہا کہ باپ کے شریک پر قصم واجب ہونا چاہئے یعنی اگر کوئی باپ کسی دوسرے کو اپنے ساتھ شریک کر کے اپنے بچے کو قتل کرے تو باپ کے شریک پر قصم واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القہم نہیں ہوتا دیکھئے مسائل نے اسے نہ کہن میں قصم ساتھ ہونے کی علت صرف مرفوع القہم ہونے کو ملے کر لیا اور مگر عدم علت سے بھی باپ کے مرفوع القہم نہ ہونے سے عدم ظم پر استدلال کر دیا یعنی یہ کہ باپ کے شریک پر قصم ہوگا مستحل قصم نہ ہوگا مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ استدلال تو ایر علی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں آدمی نہیں مہرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، دیکھئے اس بات کا بطل ہونا بالکل بدیہی ہے کیونکہ مرچھت سے گرنے پر منحصر اور موقوف

نہج سے بلکہ موت کی اور بھی بہت ساری وجوہات ہو سکتی ہیں، لہذا مسائل کا صرف یہ کہہ کر کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے یہ حکم کا دینا کہ باپ کے شریک سے سقوط قصاص نہ ہوگا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سقوط قصاص کی غلٹیں مرفوع القلم ہونے کی طرح ہو رہی ہیں جیسا کہ حدیث سے لایقہاد انوالذہ بالاولد (بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا) توجہ بعض قتل جو باپ سے صادر ہوا تھا اس پر قصاص واجب نہیں تو جو بعض قتل باپ کے شریک سے صادر ہوا تھا اس پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزئی نہیں ہے، بالفاظ دیگر مقتول کا قاتل کے لئے جہیز یا شہینہ ملوگ ہونا بھی سقوط قصاص کی علت ہے لہذا اگر کوئی سوئی اپنے حقیقی ملوک یعنی غلام کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور نہ اس کے شریک پر اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ بیٹا اپنے باپ کا شہینہ ملوک ہے کیونکہ حدیث میں ہے انت و مالک لایک لہذا جب باپ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل واحد دونوں کے نفس کا نتیجہ تھا۔

اَلَا اِذَا كَانَ عِلَّةُ الْمُحْكَمِ مُنْخَصِرَةً فِي مَعْنَى قَتْلِهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا زِمًا لِلْعُحْكَمِ قَسْتَدُلُّ بِإِنْتِظَارِهِ عَلَى غَدَمِ الْمُحْكَمِ بِمَعْلُومَةٍ مَّا وَرَى عَنْ فَحْمِهِ أَنَّهُ قُتِلَ وَلَهُ الْمَعْصُومَةُ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ وَلَا بِضَاعٍ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْأَلَةِ شُهُودِ الْقِصَاصِ إِذَا رَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَقْبُولٍ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ الْقَصْبُ لَا زِمَ لِضَمَانِ الْقَصْبِ وَالْقَتْلُ لَا زِمَ بِنُجُودِ الْقِصَاصِ۔

### ترجمہ

مگر جب حکم کی علت کسی خاص وصف میں مختصر ہو تو وہ وصف حکم کے لئے لازم ہوگا (یعنی وجود حکم کے لئے خاص اسی وصف کا پایا جانا ضروری ہوگا) لہذا اس خاص معنی (وصف) کے اندر سے حکم پر استدلال کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد سے روایت کی گئی ہے، انہوں نے فرمایا کہ غضب کی ہوئی یا باندی کا بچہ معصوم نہیں ہے (یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا) اس لئے کہ وہ بچہ معصوم نہیں ہے (یعنی غاصب نے بچہ کو غضب نہیں کیا بلکہ صرف اس کی ماں کو لٹوئی یا باندی کو غضب کیا ہے) اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں ہے جب کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں اس لئے کہ گواہ (جس نے رجوع کر لیا) قتل کرنے والا نہیں ہے (صرف جمعوی گواہ دینے والا ہے) اور یہ (ایہی الحصار العلة للثب) اس لئے کہ ضمان غضب واجب ہونے کے لئے غضب کرنا لازم ہے اور وجود قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

فقہ حنفی میں معصوم نے حکم علت سے حکم پر استدلال کرنے کا استدلال بلا دلیل قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی خاص وصف میں مختصر ہو تو کسی حکم کی صرف ایک ہی علت ہو تو ایسی صورت میں حکم علت سے حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا لہذا اعم کے پائے جانے کے لئے اس معنی کا یعنی خاص

اسی طبع کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور اس کے انتفاء سے عدم حکم پر استدلال درست ہوگا، اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمد سے روایت کیا گیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عاصب نے کسی کی حاملہ باندی غصب کی اور باندی نے عاصب کے گھر بچہ جتا اور وہ بچہ مر گیا تو عاصب پر اس بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ عاصب نے صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا کیونکہ غصب کی تعریف اس بچہ پر صادق نہیں آتی (والغصب اثبات الید علی مال الغیر علی وجہ یزینی بذ الحالت) لہذا بچہ مضمون نہ ہوگا یعنی عاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ مضمون نہیں ہے اور ضمان غصب واجب ہونے کی صرف ایک ہی طبع ہے اور وہ غصب کا پایا جاتا ہے اور یہاں غصب پایا نہیں گیا، لہذا ضمان بھی واجب نہ ہوگا جس عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم وجود غصب سے عدم وجوب ضمان پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور عاصب پر بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا اسی طرح اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مثلاً زید نے عمر کو قتل کیا ہے پھر قاضی نے قصاص میں زید کو قتل کر دیا اور زید کے قتل ہونے کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا دیکھتے زید کے قتل کا حق کا سبب یہ گواہ حضرات بنے ہیں کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دیکر زید کو ناحق قتل کر دیا ہے مگر گواہوں پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ گواہ قاتل نہیں ہیں اور قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے لہذا گواہوں پر جھوٹی گواہی دینے کی وجہ سے قہر توڑ کی جائے گی مگر ان وقت قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قصاص کی صرف ایک ہی طبع ہے یعنی قتل لہذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم علت سے عدم قصاص پر وذلك لان القی ملت کا کسی خاص دمف میں مختصر ہونا ثابت ہے لہذا مضمونہ حاملہ باندی کے عاصب پر مضمونہ کے بچہ کا ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ضمان غصب کے لئے غصب کرنا لازم ہے، اسی طرح قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں آئے گا کیونکہ وجود قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

وَمِنْ ذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِمَنْصَحَابِ الْخَالِ تَمَسُّكٌ بَعْدَ الدَّلِيلِ اِنْ رُغِزَ الشَّيْءُ لَا يُوجِبُ بَقَاةَ  
فَيُضْلَعُ لِلدَّفْعِ ذُوْنَ الْاِلْزَامِ وَعَلَى هَذَا فَلَمَّا تَمَجَّهَوْلَى الشَّيْءُ عَرُ لَوْ اِدْعَى عَلَيْهِ اَحَدٌ وَقَدْ قُمَ  
جَنَى عَلَيْهِ حِمَاةٌ لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ اَوْشُ الْعَرُ لِأَنَّهُ يَنْجَابُ اَوْشُ الْعَرُ اِلْزَامٌ فَلَا يَنْبَغُ بِلَا دَلِيلٍ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی طرح) (اصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا) جاس لئے کہ کسی کا وجود اس کی بناء کو واجب نہیں کرتا جس اصحاب حال دفع کی ملامت تو رکھتا ہے کہ اگر اہرام کی، اسی بناء پر (اصحاب حال کے دفع کی ملامت نہ رکھنے اور اہرام کی ملامت نہ رکھنے کی بناء پر) ہم نے کہا کہ جھول وغصب آزاد ہے، اگر اس پر کوئی شخص غلام ہونے کا دعویٰ کرے (اور) ہم اس پر بناہت کر سکتے جانی پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا اہرام ہے (ای اہرام الحریر علی الجانی) جس جانی

کے حق میں الزام حریت وغیرہ دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عدم ملحد سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہے، اسی طرح اصحابہ حال سے استدلال کرنا بھی استدلال بلا دلیل ہے۔ مگر اصحابہ حال کا مطلب یہ ہے کہ کسی فحی کا زیادتی میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کو زمانہ حال میں بھی موجود تصور ثابت ماننا مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی فحی کا وجود اس کی بقا کا قہر خالص کرنا، ظاہر ہے کہ دنیا کی کتنی ہی چیزیں گزشتہ کل موجود تھیں مگر آج موجود نہیں ہیں، لہذا اصحابہ حال کو مطلق دلیل ماننا اور اس سے استدلال کرنا بغیر دلیل کے استدلال و احتجاج کرنا ہوگا، لہذا احناف کے نزدیک اصحابہ حال دلیلی دفع تو بن سکتی ہے دلیلی الزام نہیں بن سکتی، یعنی اصحابہ حال کے ذریعہ کسی چیز کے لازم ہونے کو دفع تو کیا جاسکتا ہے مگر کسی چیز کو لازم اور ثابت نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعی کے نزدیک اصحابہ حال دلیلی الزام بھی بن سکتا ہے، وعلیٰ هذا المصنف اصحابہ حال کے دلیلی دفع ہونے اور دلیلی الزام نہ ہونے پر مصنف ایک مسئلہ متفرع فرماتے ہیں کہ مجہول النسب آدمی یعنی جس آدمی کا نسب معلوم نہ ہو وہ آزاد مانا جائے گا کیونکہ نبی آدم میں اصل حریت ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو، لہذا اگر کوئی شخص مجہول النسب پر بلا دلیل غلامیت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ دفع کر دیا جائے گا اور اصحابہ حال کی وجہ سے اس کو آزاد مانا جائے گا و یکنے یہاں اصحابہ حال دلیلی دفع ہونا ہے کہ اصحابہ حال کی بدولت مجہول النسب کو آزاد مان کر دے گی کے دعویٰ غلامیت کو دفع کر دیا ہے اور اگر کوئی شخص مجہول النسب پر غلامیت و دیت کا دعویٰ کرے مگر اس پر کوئی بنا نہ ہو، مثلاً اس کا تھ تو زدے تو اس جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی بلکہ غلام کے ہاتھ کی دیت لازم ہوگی جو کہ آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت کا نصف ہے، کیونکہ اگر اصحابہ حال کی بناء پر مجہول النسب کو آزاد مان کر غلامیت کرنے والے پر آزاد کو ہاتھ کی دیت لازم کی جائے تو اصحابہ حال کو دلیلی الزام قرار دینا لازم آئے گا اور اصحابہ حال دلیلی الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے لہذا بغیر دلیل کے جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوگی اور جب جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوگی، تو جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت بھی لازم نہ ہوگی، لہذا مجہول النسب کی حریت پر اصحابہ حال کے خلاف کوئی دوسری دلیل موجود نہ ضروری ہوگا۔

**حاشیہ:** دونوں باتوں کی دیت پورے آدمی کی دیت کے بقدر ہے اور ایک ہاتھ کی دیت نصف ہے اور کل دیت کی مقدار قس خضاء میں دس جزا اور ہم ایک جزا و بیارہ ایک سوا دت ہیں۔ (قدوری)

وَعَلَىٰ هَذَا إِذَا زَادَ الذَّمُّ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْخَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ وَذَتْ إِلَىٰ أَهْلِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اسْتِحْصَانٌ لَا الرِّبَازَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِذِمِّ الْخَيْضِ وَبِذِمِّ الْإِسْتِحْصَانِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمْعُهُمَا فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَمَرَّتِ الْفَعْلُ بِأَذَلِّهِ وَتَكْذَلَّتْ إِذَا ابْتَدَأَتْ نَعْيَ الْبَلْوَحِ نَسْخَافَةً فَعَلَّيْهَا عَشْرَةُ أَهَامٍ لِأَنَّ مَا ذُكِرَ الْعَشْرَةُ لَتَعْمَلُ الْخَيْضُ

وَالْإِسْتِخَاضَةُ فَلَوْ حَكَمْتَ بِإِتِّفَاعِ الْخَفِضِ لَزِمْنَا الْفَعْلَ بِلا ذَلِيلٍ بِجِلَافٍ مَا بَعْدَ الْعَشْرَةَ  
لِقِيَامِ الذَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخَفِضَ لَا يُؤَيِّدُ عَلَى الْعَشْرَةِ.

### ترجمہ

اور ای صلی (کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا) پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زیادہ ہو جائے اور عورت کی کوئی عادت متعین نہ ہو (مثلاً عورت کو سات دن یا تین دن حیض آنے کی عادت ہو) تو عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف توجہ دینا چاہئے گا اور زائد خون استحاضہ ہوگا (یعنی اگر سات دن کی عادت تھی تو سات دن سے اوپر والا خون استحاضہ ہوگا) اس لئے کہ عادت پر زیادہ ہونے والا خون دم نہیں اور دم اتنے دنوں سے متصل ہوتا ہے، پس وہ زائد علی العادة خون دلوں (حیض استحاضہ) کا احتمال رکھتا ہے تو اگر ہم عورت کی عادت متعین کے ثبوت جانے کا حکم کریں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا اور اسی طرح (اس مسئلہ کی طرح جو بھی مسئلہ کہ جب خون اس دن پر متجاوز ہو جائے) جب عورت نے مستحاضہ ہونے کی حالت میں جو غلغلہ یا تھو ابتدا کی (یعنی سناٹا آنے کی حالت میں باندھ ہوئی) تو اس کا حیض دس دن ہو گا اس لئے کہ اس دن سے کم کا خون (جو تین دن کے بعد کا ہو) حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے یعنی اس خون کے حیض نہ ہونے کا حکم لگادیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا کہ خلاف اس خون کے جو دم کے بعد ہے (کہ اس کے حیض نہ ہونے کا حکم لگنا بغیر دلیل کے لازم نہ آئے گا) اس بات پر دلیل قریب کی عادت سے کہ حیض دس دن پر زائد نہیں ہوتا ہے۔

**تشریح۔** مصنف نے اقل میں فلا یثبت ملا دلیل فرمادہ تھا اس عورت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عورت کا ثبوت بغیر دلیل کے نہ ہوگا لہذا اسی ضابطہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا کہ اگر عورت کو حیض آنے کی متعین عادت تھی مثلاً قرص کر اس عورت کو ہر سات دن حیض آتا تھا مگر کسی ماہ اس کو اس دن سے زائد مثلاً بارہ دن خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف توجہ دینا چاہئے گا یعنی حیض کے سب سے سات ایام شمار کئے جائیں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ ہوگا مثلاً صورت مذکورہ میں پانچ ایام استحاضہ کے شمار ہوں گے اس لئے کہ وہ خون جو عورت کی عادت سے زائد ہے اور دم حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہے یعنی سات دن سے اوپر کا خون جو دن دن تک کا ہے اس کی ایک جانب حیض ہے یعنی شروع کے سات ایام اور دوسری طرف استحاضہ ہے یعنی کیا رہا ہواں اور بارہواں دن، اور حیض اور استحاضہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے کوئی دلیل قرینہ بھی نہیں ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ عورت کی عادت دس دنوں سے سات دن حیض آنے کے دس دن کی ہوگی اور پھر سے دس دن تک کے خون کو حیض کا خون انیس تو چوتھ عورت کے نفسی عادت کی کوئی دلیل نہیں ہے لہذا بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ اقل میں کہا گیا تھا کہ کوئی حکم بلا دلیل ثابت نہ ہوگا، لہذا جب عادت سے زائد خون میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی احتمال ہے اور کسی ایک خون پر دلیل اور مرجع بھی نہیں ہے تو دونوں جہتیں تضاد کی بنا پر ساقط ہو جائیں گی اور حکم عورت کی



سابقہ حالت کی طرف لوٹ دیا جائے گا اور اس کی سابقہ حالت اس کی عادت معروقہ ہے، لہذا سات دن حیض کے شمار ہوں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ کا شمار ہوگا اور ان ایام کی نماز بھی اس پر لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی لڑکی اس حالی میں بالغ ہوتی کہ وہ مستحاضہ ہے یعنی اس کو دس ایام سے زائد خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حیض کے پورے دس دن شمار ہوں گے اور بقید دن استحاضہ کے ہوں گے، اس لئے کہ شروع کے تین دن تو حیض کے لئے متعین ہیں اور بقید سات دنوں میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی تو اگر ہم ارتفاع حیض کا حکم لگا دیں یعنی ہم یہ لکھیں کہ وہ سات دن حیض کے نہیں ہے بلکہ استحاضہ کے ہیں تو ہم پر بغیر دلیل کے حکم لگانا لازم آئے گا، حالانکہ باطل میں کیا گیا تھا کہ حکم بلا دلیل کے ثابت نہ ہوگا لہذا مکمل دس یوم حیض کے شمار ہوں گے برخلاف دس دنوں سے زائد آنے والے خون کے کہ اس کے استحاضہ ہوئے اور ارتفاع حیض ہونے پر دلیل موجود ہے اور وہ یہ حدیث ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا ہے، لہذا دس یوم کے بعد آنے والا خون استحاضہ ہوگا۔

وَمِنْ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَحْضَا حَتَّى حُجَّتِ الدَّفْعُ لِرَأْسِ الْأَفْزَاعِ مَسْأَلَةُ الْمُتَفَقُّدِ فَلَهُ لَا يَنْسَحِبُ عَنْهُ مِيرَاثُهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَفْرَاجِهِ خَالَيَ لَعَدِيهِ لَا يَوْرَثُ هُوَ بِنْتُهُ فَانْتَدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ وَلَمْ يَنْبَغِ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ

### فصل چھٹا

اور اس بات کی ایک دلیل کہ اصحابِ حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے اس لئے کہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا، اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی شخص مفقود کے گم ہونے کی حالت میں مر جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا جس غیر کا بلا دلیل مستحقِ وراثت ہونا دفع ہو گیا اور مفقود کا بلا دلیل مستحقِ وراثت ہونا ثابت نہیں ہوا۔

**فصل سابع:** یہاں سے مصنف احناف کے مذہب کی مفقود الغیر کے مسئلہ سے ایک دلیل بیان کر رہے ہیں، احناف کا مذہب یہ ہے کہ اصحابِ حال حجت دفع ہوتا ہے نہ کہ حجت الزام چنانچہ مفقود کا مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ واقعی اصحابِ حال حجت دفع ہوتا ہے نہ کہ حجت الزام، مفقود کا مسئلہ یہ ہے کہ ایسا شخص جس کی موت از غیبی اور ٹھکانے کا پتہ نہ ہو تو چونکہ باطنی میں وہ زندہ تھا اب بھی زندہ ہی ہوگا، لہذا اس کو مردہ سمجھ کر اس کے مال کا کوئی شخص وارث نہ ہوگا بلکہ اس کو زندہ سمجھ کر غیر کے استحقاقِ وراثت کو دفع کر دیا جائے گا اور اگر اس کے گم ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار مر جائے تو اس مفقود کو زندہ سمجھ کر اس کے مال میں مفقود کا حقِ وراثت لازم نہ ہوگا، دیکھئے غیر کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس سے اس کا مفقود کے مال میں استحقاقِ وراثت ثابت ہو لہذا بغیر دلیل کے اس کا مستحق ہونا تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ استحقاق کو دفع کر دیا جائے گا اسی طرح مفقود کو زندہ سمجھ کر غیر کے مال میں اس کا استحقاق ثابت

زہد کو کیونکہ عبادہ و اصحاب کے مفقود کے حق میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے اس کا زہد ہو ثابت ہو اور زہد کو کچھ کر اس کے لئے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں استحقاق وراثت ثابت کیا جائے نیز بغیر دلیل کے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخمر کا استحقاق ثابت نہ ہوگا دیکھئے اصحاب حال چونکہ جہت دفع ہوتا ہے اس لئے اصحاب مال کی وجہ سے مفقود الخمر کو زہد تصور کیا گیا ہے اور غیر کے استحقاق وراثت کو دفع کر دیا گیا ہے اور اصحاب مال چونکہ جہت اہرام نہیں ہوتا اس لئے مفقود الخمر کو زہد تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخمر کے لئے وراثت ملنے کو لازم نہیں قرار دیا گیا کیونکہ اگر مفقود الخمر کو اصحاب مال کا جہت اہرام ہونا لازم آتا حالانکہ احناف کے نزدیک اصحاب حال صرف جہت دفع ہوتا ہے نہ کہ جہت اہرام۔

هَذَا قِيلَ لَفِي رُؤْيٍ عَنْ أَبِي حَبِيبَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمْسَ فِي الْغَنِيِّ لِأَنَّ الْإِنْفَاقَ لَهُ يَرُدُّ بِهِ وَهُوَ التَّمْلِكُ بَعْدَ الدَّيْلِ فَكُنَّا بِنَدْوٍ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ غَدْرِهِ فَبَيَّنَّا أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْغَنِيِّ وَلِهَذَا رُؤْيِي أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْغَنِيِّ فَقَالَ مَا بَالُ الْغَنِيِّ لَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالشُّمْلِكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ الشُّمْلِكِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ

### توضیح

یہی تاثر (مسکب احناف پر) اعتراض کیا جائے کہ حضرت امام ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا ہے کہ خبر میں جس شخص ہے اس نے کہ خبر میں جس کے متعلق کوئی اثر وارد نہیں ہوا اور یہ عدم دلیل کے ساتھ استدلال کرتا ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام صاحب نے یہ بات (کہ کوئی اثر وارد نہیں ہوا) اپنے اس سلسلہ میں غدر کو بیان کرنے کے لئے کی ہے کہ وہ خبر میں جس کے قائل نہیں ہوئے، ولہذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ بالائن الاثر لم یروہ) تفصیل نہیں ہے بلکہ بیان غدر ہے کہ اہانت کیا گیا ہے کہ امام ٹھٹھے حضرت امام ابو حنیفہ سے خبر میں جس کے متعلق دریافت کیا جاتا ہے، ہم ٹھٹھے نے کہا کہ خبر کا کیا حال ہے کہ اس میں جس شخص ہے، حضرت امام صاحب نے فرمایا کہ وہ بھلی کی طرح ہے (اس لئے اس میں جس شخص نہیں ہے) پھر امام ٹھٹھے نے دریافت کیا یہی بھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں جس شخص نہیں ہے؟ حضرت امام صاحب نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں جس شخص نہیں ہے۔

**تفسیر** ما قبل میں مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ عدم دلیل سے تمسک کرنا فاسد ہے اور احتجاج بلا دلیل ہے اس پر حضرت مشرعت میں کہتے ہیں کہ ایسا تو امام ابو حنیفہ نے بھی کیا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے کہ خبر میں جس شخص ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی ہے کہ جس کو جو جس شخص کی دلیل بنایا جائے دیکھئے حدیث وارد نہیں نہ ہونے کی وجہ سے عدم جس کا قائل ہوا تمسک بعدم الدلیل ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام

صاحب نے یہ بات کہ یاقین الاقول لم یوردہ بطور استدلال و تعلیل کے بیان نہیں کی یعنی امام صاحب نے یہ نہیں کہا کہ خبر میں اس دلیل کی بناء پر خمس نہیں کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں بلکہ امام صاحب نے یہ بات بطور ہذر کے بیان کی ہے کہ بھائی نے قیاس کی بناء پر خبر میں عدم خمس کے قائل ہوئے ہیں اور ہذر یہ ہے کہ ترک قیاس پر کوئی اثر بھی وارد نہیں ہوا کہ جس میں خبر میں خمس کو ثابت کیا گیا ہو ورنہ ہم حدیث پر عمل کرتے تو قیاس کو ترک کر دیتے مگر کیا کریں جب واجب خمس کے متعلق کوئی شرعی نہیں غلطو، اب اس ہذر کی بناء پر قیاس ہی کر لیا اور قیاس یہ ہے کہ خمس مالی قیمت میں ہوتا ہے جبکہ خبر مالی قیمت نہیں ہے اس لئے کہ مالی قیمت دو کہتا ہے کہ جو دشمنوں سے لڑائی کر کے چھینا گیا ہو اور خبر دریا سے حاصل کیا جاتا ہے، نہ کہ دشمنوں کے ہاتھوں سے، لہذا قیاس کا قاعدہ یہ ہے کہ خبر میں خمس نہ ہونا چاہئے لہذا طبع اسی وجہ سے کہ امام صاحب کا یہ کہنا کہ لاں الاقول لم یوردہ بطور تعلیل و استدلال کے نہیں ہے بلکہ بطور ہذر کے ہے اس ہذر پر مبنی کا پڑا، ہم مجاہد کے سوال کے نتیجہ میں حضرت امام صاحب کے جواب سے بھی ہوتا ہے کہ امام صاحب نے حدیث نہ ہونے کے ہذر کی وجہ سے قیاس سے کارایا ہے چنانچہ امام محمد نے امام ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ حضرت خبر میں خمس کیوں نہیں ہے؟ تو امام صاحب نے جواب دیا کہ خبر میں اس لئے خمس نہیں ہے اس لئے کہ وہ بھلی کی طرح سے یعنی بھلی کی طرح خبر بھی پانی میں پیدا ہوتا ہے، لہذا جس طرح بھلی میں خمس نہیں تو اسی طرح خبر میں بھی خمس نہیں ہے امام محمد نے پھر پوچھا کہ حضرت بھلی میں خمس کیوں نہیں ہے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ بھلی پانی کی طرح سے یعنی بھلی پانی میں پیدا ہوتی ہے لہذا جس طرح پانی میں خمس نہیں ہے تو اسی طرح بھلی میں بھی خمس نہیں ہے، اور چونکہ بھلی، پانی، خبر وغیرہ دشمنوں سے لڑ کر حاصل نہیں کیا جاتا اسلئے ان میں خمس واجب نہ ہونا ظاہر ہے، پس امام صاحب کا قیاس پر عمل کرنا اور ہم دخل سے شک نہ کرنا واضح ہو گیا، اللہ کا یہ فضل و کرم ہے کہ آج سہ ماہ رمضان المبارک کو اصولی الثانی کی شرح مکمل ہو گئی۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعلیہ السلام ورحمہ

امام حسین احمد قاسمی ہودواری

مدرسہ دارالعلوم دیوبند